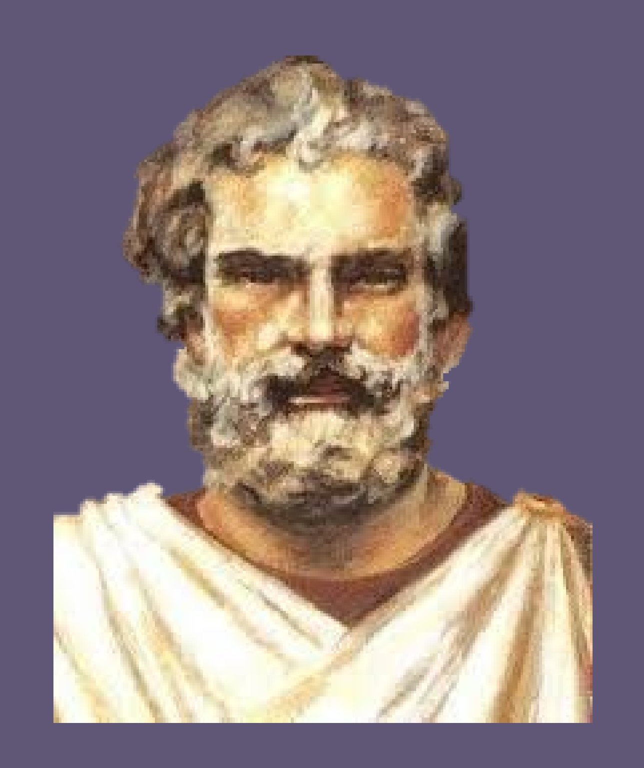
ENRIQUE HÜLSZ PICCONE



LÓGOS

HERÁCLITO Y LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA

LÓGOS:
HERÁCLITO Y LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA

ENRIQUE HÜLSZ PICCONE

LÓGOS: HERÁCLITO Y LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA



Facultad de Filosofía y Letras
Dirección General de Asuntos del Personal Académico
Universidad Nacional Autónoma de México

Cuidado de la edición:
Mauricio López Valdés y Enrique Hülsz Piccone

Primera edición: 16 de mayo de 2011

Avenida Universidad 3000, colonia
Universidad Nacional Autónoma
de México, C. U., delegación Coyoacán,
C. P. 04510, Distrito Federal.

ISBN 978-607-02-2329-7

Proyecto papiit in 402606-2

Impreso y hecho en México

Prólogo

Este libro forma parte de un proyecto abierto, cuya meta es integrar *todos* los fragmentos del libro de Heráclito en un estudio sistemático de carácter filosófico. Las páginas que siguen representan el inicio de la tarea: en su conjunto, son una reflexión acerca de uno solo de los varios temas heraclitianos, *lógos* (λόγος), cuya significación se aborda en los capítulos segundo y tercero, considerando en detalle los fragmentos en que aparece el término. En el capítulo cuarto he intentado una aproximación general a la función del λόγος, como categoría filosófica, relativa a los temas de la unidad del pensamiento heracliteo y el propio concepto de lo uno, explícito en los fragmentos. El capítulo inicial, que intenta servir como introducción general, plantea el problema de la contextualización histórica de Heráclito, en estrecha conexión con la cuestión de la definición de la filosofía y su origen histórico. He procurado no soslayar ninguno de los otros grandes temas heracliteos —el fuego, el *kósmos*, la unidad de los contrarios, el devenir y el contraste de lo divino y lo humano— siguiendo el eje maestro que sugieren los propios textos, a saber, la oposición y complementación de κόσμος y ἄνθρωπος, en los dos capítulos finales.

Más que la propuesta y la defensa de una tesis interpretativa particular (en este caso, que existe una teoría del *lógos*, la cual representa uno de los apoyos principales del pensamiento de Heráclito y es expresión de la autoconsciencia de la primera filosofía), esta investigación quisiera concebirse como una exploración del laberinto de los fragmentos y como un encuentro con las categorías de la filosofía arcaica. Esperamos conseguir mostrar que es muy posible que aún tengamos una porción considerable del Proemio, a partir del cual se puede trazar un mapa general del ámbito que recorría el escrito origi-

nario, y —al menos en algunos casos— establecer relaciones iluminadoras entre los fragmentos mismos.

El marco general de la interpretación que consideramos mejor fundada implica, si no un rechazo total de la imagen aristotélica de Heráclito como mero φυσικός, al menos sí una considerable matización y una reinterpretación de la filosofía originaria como literal *lógos* acerca de la *phúsis*, o *phusio-logía*, que propone una recuperación del sentido metafísico que exhiben los fragmentos, tal como éste va desplegándose en su significación antropológica, ontológica, gnoseológica y ética. He querido presentar la filosofía de Heráclito, así, como una gran sistematización de la vida humana, trazada de acuerdo con el λόγος (entendido como ley y lenguaje del cosmos) y orientada a poner al descubierto la φύσις de todas las cosas, y especialmente la del propio ser humano. Antropo-logía y cosmo-logía son las dos mitades que integran lo que podemos denominar la teoría del λόγος en Heráclito. Esta contraposición es signo de una unidad más profunda, que tiene sentido metafísico y que no se agota en sus derivaciones o implicaciones físicas y sociológicas. La teoría del λόγος que vemos en los fragmentos es, pues, una filosofía del hombre y lo humano. Pero también es una teoría acerca de la propia filosofía, que constituye, en este punto preciso, un tesoro para la tarea indispensable de dar razón de sí misma, que la tradición posterior retomó y profundizó, y que sigue siendo un imperativo urgente para la filosofía de nuestro tiempo.

CAPÍTULO I
HERÁCLITO EN SU TIEMPO

Al hacer historia de la filosofía, el mayor contrasentido en que pueda incurrirse consiste en estudiar a cada autor con total independencia de sus predecesores y siguientes, y sin referencia alguna a los caracteres de su época.

Eduardo Nicol, *La idea del hombre*

Preámbulo: acerca del concepto y el origen histórico de la filosofía

Este libro es un estudio acerca de Heráclito. Más precisamente, es una aproximación a su pensamiento, tal como lo muestran los restos fragmentarios de su escrito, recopilados por una tradición de editores e intérpretes. La innegable y permanente fascinación de Heráclito en todas las épocas —ya desde la misma "presocrática"— exime quizás de enumerar aquí las razones por las que su pensamiento sigue teniendo vigencia e interés para nosotros. Este ensayo pretende ser un estudio interpretativo, una versión del pensamiento de Heráclito. En cuanto se ocupa especialmente de *lógos*, es un trabajo monográfico, pero en tanto que *lógos* representa una categoría teórica y poética de primer orden —que puede por eso identificarse con lo que llamamos su filosofía— es un estudio general del pensamiento heracliteo en su conjunto, y una propuesta de sistematización de los grandes temas que exhiben los fragmentos.

Antes que cualquier otra cosa, se requeriría saber qué fue exactamente lo que Heráclito escribió (algo que no siempre es posible) y ponerlo en perspectiva histórica, para aproximarse a lo que dijo y quiso decir con mayor objetividad. La abundancia relativa de estudios heraclitianos en las últimas décadas[1] pareciera ser señal de que lo que Serge Mouraviev llama la "heraclitología" goza de buena salud. En especial, merece mención su monumental colección *Heraclitea*, que

[1] No es escasa la producción de ensayos y monografías sobre Heráclito en los últimos cincuenta años. La más reciente bibliografía heraclitiana sistemática de que tengo noticia es la de De Martino, Rossetti y Rosati, eds., *Eraclito. Bibliografía 1970–1984 e complementi 1621–1969*, de 1986.

está en curso de publicación.[2] Pero el prolijo trabajo acumulado de la tradición interpretativa moderna implica riesgos y compromisos. Como escribía Jean Brun:

> [...] la crítica y la hipercrítica han buscado purificar los textos que nos ha transmitido la tradición, para presentarnos una versión expurgada de toda glosa; pero una empresa tan encomiable nos hunde más aún en la perplejidad, pues es apenas exagerado decir que no hay una sola palabra en los fragmentos que no haya sido objeto de sospecha por algún autor.[3]

Acaso, pues, no bastaría con saber qué dijo y qué quiso decir Heráclito; seguiría importando también, como lo pone Jean Brun, y mu-

[2] Se trata, en efecto, de la mayor empresa editorial específicamente consagrada a Heráclito de que se tenga noticia, la cual constará de cerca de veinte volúmenes en total. Dejando a un lado los *Prolegómenos* e *Índices* (partes I y V, según el proyecto), el cuerpo central de esta obra se divide en tres partes. La primera está dedicada a la tradición doxográfica antigua y medieval (*Traditio* [II]), consistente en una sección A, de Epicarmo hasta Marsilio Ficino, en cuatro volúmenes —ya publicados en 1999, 2000, 2002 y 2003—, más las aún inéditas secciones B: textos; imitaciones y alusiones, y C: comentarios). La segunda parte es el *corpus* completo de textos relativos a la vida, doctrina y libro de Heráclito (*Recensio* [III]), que incluye una introducción a la poética de los fragmentos (2002): *Le langage de l'Obscur* (III.3.A.: *Fragmenta*); de esta parte han aparecido en años recientes cinco volúmenes (III.1: *Memoria Heraclitea*: vida y libro de Heráclito [2004], III.2: *Placita Heraclitea*: tesis y doctrinas atribuidas a Heráclito [2008], III.3.B: los textos pertinentes [tres volúmenes, i, ii y iii, 2006]; faltan aún III.3.C: los *dossiers* de los fragmentos, y III.4.C: *Fontes Heracliti*: fuentes utilizadas por Heráclito). El proyecto culminará con una tercera parte, todavía inédita, que presentará una reconstrucción del libro de Heráclito (*Refectio* [IV]), con dos secciones: A. Texto y traducción, y B. Comentarios). La aparición de esta edición constituye un nuevo punto de partida para los estudios heraclitianos, ya que viene a enriquecer (e incluso, sólo con los diez volúmenes publicados, también a superar) las mejores ediciones existentes (a saber, las de H. Diels, M. Marcovich y R. Mondolfo-L. Tarán).

[3] Jean Brun, *Héraclite ou le philosophe de l'éternel retour*. Brun reconoce al principio

cho, buscar lo que Heráclito nos dice "*a nosotros*". Una aproximación a la vez filosófica e histórica tendría que buscar establecer un diálogo con Heráclito a través de los textos mismos, dejándolos hablar en sus propios términos. Lo primero es que Heráclito se haga oír. De ello depende que lleguemos a escucharlo realmente.

Poniendo atención a la dimensión histórica, el hecho principal es que el conjunto de los fragmentos del libro de Heráclito constituye el material original más extenso y más temprano que poseemos de un texto plena, indiscutiblemente filosófico. Pues, por una parte, la adscripción de las figuras de Hesíodo, Xenófanes y Pitágoras a la historia oficial de la filosofía presocrática puede ser de validez cuestionable. Por otra, las noticias acerca de los filósofos milesios, ciertamente anteriores a Heráclito, son, además de escasas, en su inmensa mayoría, indirectas y muy tardías: los libros de Anaximandro y Anaxímenes[4] se han perdido prácticamente en su totalidad, de modo que no disponemos de ningún otro ejemplo que pudiera rivalizar con el escrito, aunque esté fragmentado, de Heráclito. El conjunto de los fragmentos contiene, pues, lo más cercano que podemos tener al origen de la filosofía en su propia voz.[5]

de su excelente libro los excesos hermenéuticos de los innumerables comentaristas y editores: "la critique et l'hypercritique ont cherché à purifier les textes que la tradition nous a transmis afin de nous en présenter une version expurgée de toute glose; mais une si louable entreprise nous plonge plutôt dans l'embarras, car il est à peine exageré de dire qu'il n'y a pas un mot des fragments qui n'ait été jugé suspect par quelque auteur". Y un poco más adelante, concluye diciendo: "le présent volume ne se demande donc pas tellement de *savoir ce qu' au juste Héraclite a voulu dire, que de chercher ce qu'il nous dit*". ("Introduction", p. 9; mis cursivas; salvo que se indique lo contrario, las traducciones al español son mías.)

[4] Para el texto de los fragmentos de los milesios, *vid. infra*, pp. 23–25, con nn. 26–28.

[5] A menos que Parménides haya, en efecto, precedido a Heráclito —como creía Karl Reinhardt—, en cuyo caso le correspondería ese privilegio a los fragmentos conservados de su *Poema*. En cualquier caso, la distancia temporal entre ambos probablemente no sería de muchos años.

"¿*Qué* fue Heráclito?"[6] Casi[7] todos los intérpretes han tenido siempre lista una respuesta implícita a esta pregunta. La opinión casi unánime de que Heráclito fue un filósofo ha predominado por milenios y es hoy un lugar común. Entre los objetivos de este trabajo no figura el oponerse a esta opinión, pero conviene indicar, en primer lugar, que tal unanimidad es sólo aparente (porque en realidad son diversos los conceptos de filosofía implicados y, por lo tanto, el vocablo *filosofía* es empleado de manera equívoca). Y, más allá de la cuestión de la unanimidad, sea ésta aparente o no, la mera univocidad tampoco garantizaría la claridad mínima, ni la pertinencia requeridas por el concepto de filosofía que efectivamente se le atribuye.

La riqueza de los temas y los problemas, el aparente carácter aforístico de la mayor parte de los fragmentos, y el estilo expresivo, rico en imágenes y metáforas, con frecuencia oracular y enigmático, han propiciado la variedad de lecturas. Decimos que Heráclito es un filósofo. Pero ¿quién es Heráclito, el filósofo? ¿Acaso él mismo empleó la pala-

[6] El lúcido tratamiento de M. L. West (*Early Greek Philosophy and the Orient*, pp. 111–113) la formula con gran acierto, y en unas cuantas palabras. Sin duda, West atribuye a Heráclito una filosofía, y también está en lo cierto, según creo, cuando afirma que la cosmología física "no era central en el pensamiento de Heráclito". Respecto de qué clase de filosofía fue la de Heráclito, West la interpreta (siguiendo de cerca a K. Reinhardt, y quizás no muy lejos de Burnet) como dotada de "una finalidad religiosa". El giro que yo quiero darle apunta en otra dirección: hacia la metafísica, entendida como un compromiso filosófico sistemático con el conocimiento y con la realidad.

[7] Las opiniones negativas de Agustín García Calvo (*Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito* [*sic*]) y Anton-Hermann Chroust ("A *Prolegomena* to the Study of Heraclitus of Ephesus", en *Thomist. A Speculative Quarterly Review*, núm. 20, pp. 470–487) acerca del carácter filosófico del pensamiento de Heráclito se cuentan entre las pocas excepciones de que tengo conocimiento. Aunque a veces Giorgio Colli (*La sapienza greca. III. Eraclito*) parece negarle implícitamente el *status* de filósofo al llamarlo sabio ("*un sapiente*"), uno encuentra en su valioso libro sobre Heráclito afirmaciones como ésta, que contradice la apariencia inicial: "la filosofia di Eraclito, per il fatto che esprime la verità assoluta, puo dirsi senz' altro il λόγος" (p. 172).

bra "filósofo"? ¿Fue un físico, un metafísico, o un pensador místico, o quizás una combinación de todo esto? ¿Tienen alguna base la imagen del audaz negador de toda estabilidad en lo real (que Platón dibuja en el *Teeteto*), o la atribución del lema πάντα ῥεῖ, "todo fluye"? ¿Hasta dónde puede ser lícito presentarlo como el prototipo del melancólico, o como paradigma del pensador trágico? ¿No reconoce todo el mundo que Heráclito es el mayor exponente de la teoría de la unidad e identidad de los opuestos? ¿No fue el genial descubridor de un λόγος que rige el cosmos todo y fundamenta (o debería fundamentar) el conocimiento y la acción de los hombres?

El problema de la definición de la filosofía es inseparable de la cuestión de su origen histórico. La cuestión propiamente genealógica de cuándo y cómo nació la filosofía debiera formar parte de cualquier estudio acerca de Heráclito. La cuestión crucial puede resumirse en la necesaria distinción entre el origen mismo y los antecedentes. No hay por qué negar a la tradición poética arcaica, de la épica y la didascálica a la lírica, y hasta la trágica y la cómica, el evidente logro de una variada sabiduría vital, ni se debe desdeñar la importancia histórica de este saber acumulado en la poesía, que en verdad prepara y propicia el advenimiento de la ciencia, de la cual es vocacionalmente indiscernible la filosofía. Se puede decir con corrección, contra lo que se sostiene con frecuencia, que la filosofía no nació del mito sino de la poesía. Por los contenidos (sociales, religiosos y morales), poesía y filosofía pueden ser difíciles de distinguir. La forma literaria de expresión no es tampoco criterio diferencial absoluto, como lo muestran de manera elocuente los casos de Heráclito, Parménides y Platón. El criterio decisivo es el vocacional. Hay que insistir en que poesía y filosofía, aunque se toquen en el origen (o mejor, precisamente porque se tocan), no pueden ser lo mismo: lo que engendró la poesía fue *otra* vocación. Poesía y filosofía son territorios colindantes, formas hermanas del *lógos*, bien diferenciadas entre sí por las finalidades vitales. Su parentesco o afinidad no impiden reconocer la especificidad de la filosofía como vocación del saber humano y forma simbólica irreductible del *lógos*. Bien dice Eduardo Nicol:

> El hecho evidente es que la filosofía no inventó la *sophía*, ni suprimió la vigencia de una vieja *sophía* que pervivió (y sigue viviendo) al lado de la ciencia. La filosofía simplemente creó una nueva *sophía*, fundada en la verdad como expresión o representación fidedigna de lo real. Mientras no se advierta la radical novedad de esta manera de hablar, se corre el peligro de confundir dos formas de sapiencia que coexisten y evolucionan paralelamente, pero que son enteramente distintas, lo mismo por la forma simbólica que por la motivación existencial.[8]

Aunque esto no agota, ni mucho menos, el problema de la definición, sí sirve para acotar de modo preliminar el terreno y para comprobar que las ideas de la naturaleza distintiva de la filosofía son tan numerosas como las hipótesis acerca de su génesis. La indistinción entre la filosofía y las creencias religiosas o la mitografía, por ejemplo, suele propiciar propuestas de orígenes orientales varios —egipcios e hindúes, chinos y babilonios—, que han prosperado sin más criterio que el capricho de una opinión que se contenta con detectar vagas semejanzas entre una de las "concepciones del mundo" propuestas y la irreductible creación griega que lleva en el nombre el sello indeleble de su nacimiento.

Del otro lado, quienes reconocen la cuna griega no siempre coinciden respecto de cuáles son sus inicios en el tiempo histórico. Entre los partidarios de un nacimiento premilesio, Olof Gigon,[9] para citar un caso extremo, lo remonta a la poesía de Hesíodo. Éste ha de ser tomado en cuenta en cualquier intento serio de explicación, pero, según creo, también ha de ser descartado como padre de la filosofía,[10]

[8] Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 392. De Nicol tomo también la idea de que la filosofía se define radicalmente como vocación humana y la tesis de que es la última de las vocaciones creadas por el hombre en su historia.

[9] Olof Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides. Vid.* especialmente las pp. 13–44.

[10] *Cf.*, sobre este punto, la excelente discusión de los varios aspectos del problema por C. J. Rowe, " 'Archaic Thought' in Hesiod", en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 103, pp. 124–135.

pues ni su teogonía configura una auténtica cosmología (o cosmogonía, y menos aún una ontología), ni tampoco el aspecto moral de su pensamiento, aunque pleno de semillas que habrían de dar sus mejores frutos mucho después, en la fase clásica, constituye filosofía *stricto sensu*. La justificación que Gigon ofrece se basa en una lectura discutible de los versos 27 y 28 de la *Teogonía*: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, / ἴδμεν δ᾽, εὖτ᾽ ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι: "Sabemos decir muchas mentiras a verdad parecidas, / mas sabemos también, si queremos, cantar la verdad".[11] Gigon escribe: "Hesíodo recibe el encargo de decir la verdad y no de inventarse falsedades que parecen verdades y no lo son. Éste es el sentido de las palabras de las Musas. Hesíodo, con esto, se da cuenta de apartarse de Homero. El mundo de las similitudes engañosas es el de Homero. Frente al mito homérico se coloca la verdad. Y por eso surge la filosofía".[12]

Pero esto último (la contraposición de Hesíodo a Homero, en términos de una oposición de "mito" frente a "verdad" —sin decir nada de la discutible exclusión de los *pseúdea*, "mentiras"— es, por decir lo menos, una exageración y una sobresimplificación: la idea en su conjunto es en extremo conjetural y, en todo caso, especulativa. No debe confundirse la intención de veracidad de Hesíodo con la noción genuinamente filosófica de la verdad (es digno de notar que *étuma y alethéa* están en plural). Tampoco parece legítimo fundamentar el supuesto carácter filosófico del pensamiento de Hesíodo en apreciaciones subjetivas de sus versos, como el referirse a los siguientes, a título de principios "formales y, por así decir, ontológicos":[13] "la pretensión de enseñar la verdad";[14] la preocupación racional por determinar el Principio de todo; la apreciación de que el tema de la *Teogonía* es "el Todo".[15] Más

[11] Trad. de Paola Vianello.

[12] O. Gigon, *op. cit.*, p. 14.

[13] *Ibid.*, p. 29.

[14] *Ibid.*, p. 23.

[15] *Ibid.*, p. 27

cuestionable aún parece la interpretación específica de los principios originarios en Hesíodo (Caos, Tierra, Eros), y en especial el primero de éstos, Caos, como "una nada cualitativa, que contenga en sí la posibilidad de serlo todo".[16] Aunque es frecuente que se hable de una cosmogonía dentro de la *Teogonía* (en relación con los vv. 115–132), lo cierto es que algo semejante a la noción filosófica de *kósmos* o *phúsis*, como unidad total de la existencia, brilla por su ausencia. La objetivación de la naturaleza no se ha producido aún en Hesíodo: los poderes, fuerzas y zonas "naturales" no son tales para él, sino dioses. Por eso mismo, encuentro discutible una afirmación como la siguiente, de Fränkel, si se la toma en sentido estricto: "Entre los dioses de los que trata Hesíodo, no sólo están los dioses personales como Zeus o Apolo, sino también *las grandes entidades de la naturaleza* como tierra, cielo, estrellas o vientos, y fuerzas vitales como victoria, lucha o mentira. *Por ello*, el 'origen de los dioses' equivale al origen del mundo".[17] Rechazar esta línea de interpretación no es degradar las ideas de Hesíodo, ni impide reconocer que, entre muchos otros valores que poseen sus poemas, está el de anticipar varias nociones filosóficas posteriores.

Al adentrarse en el problema de los antecedentes (que no es sino la otra cara del problema del origen), no sería inútil examinar el pensamiento de los líricos arcaicos. Podría con provecho volverse la vista, por ejemplo, a los versos de la *Eunomía* y los yambos de Solón,[18] en los albores del siglo VI, en los que el poeta expresa una visión racional del cosmos político (centrada en *Díkē*, la justicia, en la exal-

[16] *Ibid.*, p. 32.

[17] Hermann Fränkel, *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, p. 106 (las cursivas son mías).

[18] Frs. 3–6 (Diehl); *vid.* especialmente 3, 30–33: Ταῦτα διδάξαι θυμὸς Ἀθηναίους με κελεύει, ὡς κακὰ πλεῖστα πόλει Δυσμονίη παρέχει, Εὐνομίη δ᾽ εὔκοσμα καὶ ἄρτια πάντ᾽ ἀποφαίνει. ["Estas son las enseñanzas que mi corazón me ordena dar a los atenienses: cómo Disnomía acarrea males sin cuento a una ciudad mientras que Eunomía lo hace todo ordenado y cabal", trad. de R. Adrados, I, p. 190]. *Cf.* el fragmento 24, 3, con Anaximandro B1.

tación de la Ley (*Eunomíe̱*) y la condena de la *húbris*), que bien pudiera considerarse un punto de partida y un modelo para la literal y radical universalización de la racionalidad y el orden por la que es célebre la filosofía de los milesios.

En general, puede decirse que, frente a un trasfondo histórico bastante borroso que suele sintetizarse en la oscura idea de un pensamiento mítico, es un contemporáneo de Solón, Tales de Mileto, quien parece conservar el puesto de fundador que le asignara Aristóteles,[19] si bien no ha faltado quien confiese que esta práctica es un tratamiento honorífico que obedece más a las presiones convencionales y a la inercia de una larga tradición que a la fuerza de la convicción.[20] Al margen del valor simbólico[21] que tiene la figura de Tales, considerado de modo unánime por los antiguos como uno de los Siete Sabios, y a pesar de las dudas, imposibles de resolver (pero también de desechar en definitiva), acerca de lo que pensó y dijo en realidad, una reconstrucción mínimamente razonable de su pensamiento debe incluir la idea fundamental de que la *phúsis* de todas las cosas es el agua. (Omito referirme a las ideas geométricas y matemáticas, y a las "teorías" cosmológicas y astronómicas, incluyendo la famosa predicción del eclipse total solar del 28 de mayo de 585 antes de Cristo.) De acuerdo con la interpretación tradicional predominante, el testimonio aristotélico proporciona el hecho filosófico medular, la tesis de que hay una *phúsis* universal. (En rigor, Aristóteles le atribuye la tesis de que el agua es la ἀρχὴ πάντων, "el principio [= causa material] de todas las cosas", que resulta preferible entender como reformulación peripaté-

[19] En *Metafísica*, A, 983b21: ...Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας...

[20] Así Conrado Eggers Lan, "Introducción general", en *Los filósofos presocráticos*, vol. I, pp. 10–23; *cf.* también su "Introducción" a los milesios, especialmente p. 55.

[21] En su doble función de sabio tradicional, interesado en temas morales y políticos, y filósofo, en el sentido de cosmólogo o físico, Tales mismo es una especie de mito o de símbolo que sintetiza la continuidad de la transición de la sapiencia a la ciencia. La *sophía* de los Siete Sabios tiene el carácter de lo que llamaríamos sabiduría moral y política.

tica de la φύσις πάντων, que sería la expresión original de Tales.) Esta idea, que es una categoría física y metafísica, supone la pregunta por lo que todas las cosas son (la cual es respondida con la tesis del agua o lo húmedo como el "ser" único o la "sustancia" originaria o elemental, o ambas cosas). Desde Aristóteles, mucho se ha especulado acerca del sentido de la idea del agua como principio de todas las cosas, sin que se haya logrado un consenso respecto de su estatuto filosófico preciso. Pero, al margen de las numerosas dificultades que pueblan las discusiones eruditas, puede insistirse en que es la originalidad irreductible de ese afán interrogativo, y no el aspecto doctrinal de su pensamiento, lo que justifica conferir a Tales el título de "padre de la filosofía". Poco importan las afinidades, obvias o no, de su cosmología con los mitos, sean éstos griegos o no, ante la magnitud de la novedad que se percibe en el nivel existencial o vocacional.[22]

La perspectiva histórica del propio Heráclito, si la conociéramos, pudiera sernos de utilidad. Pero lo escaso de su testimonio acerca de Tales no permite ir muy lejos, hasta el punto de que es quizás más revelador su silencio que lo que pudiera haber dicho explícitamente. El único "fragmento" de Heráclito que habla de Tales, B38, no es en realidad una cita, sino una vaga glosa,[23] de la cual sólo puede inferirse que, según Heráclito (y, al decir del doxógrafo también según muchos otros),[24] Θαλῆς... πρῶτος ἀστρολογῆσαι, "Tales fue el primero en practicar la astronomía" (o, de modo más simple, "el primero

[22] Nicol lo expresa de manera certera y concisa: "el milesio es el primer hombre de ciencia porque es el primero que intenta explicar las cosas por sí mismas. [...] *El carácter científico de una proposición depende de la forma de la pregunta que la origina*, más que del contenido de esa respuesta que ella ofrece. *La ciencia es una manera especial de preguntar*" (*op. cit.*, p. 379; las cursivas son de Nicol). La atribución de la idea de *phúsis* a Tales es una conjetura, basada en la presencia de este término en los fragmentos de Heráclito, los cuales citamos siempre, según el número asignado en el capítulo 22 de Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I. Con exclusión de los poetas líricos, citamos los fragmentos de los demás "presocráticos" según esta obra.

[23] En el mejor de los casos, una mera reminiscencia (en Diógenes Laercio, I, 23).

[24] A saber: Xenófanes [B19], Heródoto [I, 74, 2], y Demócrito [B115a].

en hablar racionalmente de los astros"). Es curioso (y quizás también perturbador) comprobar que en B105 se afirma algo muy semejante de Homero. Aunque un cierto interés cosmológico es evidente e innegable en varios fragmentos heracliteos, la opinión de los estudiosos está muy dividida acerca de su alcance y sentido precisos.

El carácter interrogativo del pensamiento filosófico está implícito, pero puede ser todavía percibido en los exiguos fragmentos de los milesios. Anaximandro escribe: "Aquellas cosas que son el origen para las cosas que existen, en esas mismas cosas se produce su destrucción, conforme a lo debido; pues se hacen justicia y se dan reparación unas a otras por su injusticia según la sentencia del tiempo".[25] Por su parte, Anaxímenes declaraba: "Así como nuestra alma, siendo aire, nos une y gobierna, así el aire y el aliento envuelven todo el universo".[26]

[25] D.-K. 12 B1: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. El texto κατὰ τὸ ... τάξιν representa la porción mayoritariamente admitida como genuina. En la primera oración, ha sido cuestionada la autenticidad de casi todas las palabras (el contraste entre *ex hō̲n* y *eis taûta*, paralelo a *génesis* y *phthorá*, lo mismo que el uso de *tà ónta* han hecho pensar a muchos que se trata de una paráfrasis de origen peripatético). Charles H. Kahn (*Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, III, especialmente pp. 168–178) ha mostrado, no la autenticidad de la cita, que tendría que haber sido adaptada por Teofrasto a discurso indirecto, sino la posibilidad de que todos estos términos (a excepción de *phthorá*, para el que conjetura *teleutḗ* en el original de Anaximandro) configuren una paráfrasis cercana: "it is at most a word that has been changed, not an idea. We have the fragment of Anaximander in a form at least as faithful as that of the longer excerpts from the *Timaeus*, which Theophrastus has reproduced for us almost word for word in the *De sensibus*" (p. 178).

[26] D.-K. 13 B2 (Aët., I, 3, 4): οἷον ἡ ψυχή, ἡμέτερα, ἀὴρ οὖσα, συγκρατεῖ ἡμᾶς, ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει. Antonio Maddalena (*Ionici. Testimonianze e frammenti*, pp. 209–211), en una larga nota a pie de página, comentando este texto, hace expresas sus numerosas dudas y objeciones para considerarlo auténtico. Kirk (en G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, pp. 159–162) señala que el fragmento no está en jónico, afirma la imposibilidad de que el verbo συγκρατεῖ pueda haber sido empleado por Anaxímenes, y la improbabilidad de

Éstos son los únicos textos filosóficos genuinos que conocemos, o lo más cercano a esto, antes de Heráclito.[27] Llama la atención que, lejos de hacer una pregunta, ambos contengan expresamente unas aserciones bastante categóricas, en las que no es evidente de inmediato lo significado. Pero puede decirse que, en ambos casos, a través del contenido "cosmológico" —una teoría del devenir como ciclo de contrarios, en un caso, y una comparación del alma humana con el mundo, en el otro— se exhibe la actitud inquisitiva que caracteriza a la filosofía de dos maneras distintas: por una parte, en cuanto que las afirmaciones presuponen unas preguntas (de las que nacen), y por otra, en cuanto que esas afirmaciones no sólo revelan la disposición

que κόσμος fuese empleado en el sentido preciso que tiene aquí. Sin embargo, concluye que la reformulación (indudable) no es probablemente muy grande, y parece retener al menos que la comparación entre macrocosmos y microcosmos es atribuible al milesio (aunque el sentido preciso de la analogía siga resultando oscuro y debatible).

[27] Desde luego, como señalamos en las dos notas anteriores, la autenticidad de ambos ha sido muy debatida. La mayor parte de los comentaristas contemporáneos trata como cita textual de Anaximandro sólo las palabras que hemos indicado. En el fragmento atribuido a Anaxímenes, han favorecido la sospecha sobre todo las referencias a *psukhḗ* y *hólon tòn kósmon.* Nosotros no consideramos imposible que en ambos casos haya habido glosa o interpolación, pero creemos que las ideas (ciertamente fragmentadas) de ambos han sido, al menos de modo parcial, preservadas (en un grado que es difícil de precisar). La conjetura de Kahn (*op. cit.*, p. 80, n. 3), en el sentido de que "it was originally not the κόσμος but the earth which Air was said to dominate by surrounding", con una referencia a Aristófanes, *Nubes*, 264, parece bastante plausible. Por otra parte, en principio excluimos los fragmentos de Xenófanes (que fue anterior a Heráclito) como instancias de pensamiento genuinamente filosófico, y haciendo a un lado la cuestión de si lo que Pitágoras mismo y sus seguidores inmediatos hacían era o no filosofía, nos limitamos a señalar que no disponemos, en este último caso, de ningún fragmento preservado. Aunque la llamada "teoría de la μετεμψύχωσις" (a la que sería más adecuado denominar παλιγγενεσία o μετενσωμάτωσις, *cf.* John Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 93, n. 2) es por lo regular considerada una concepción característicamente filosófica, a través de su presencia en Platón, no es en modo alguno descabellado tratarla simplemente como una creencia religiosa. Más promisorio es quizás plantearse el problema de la naturaleza de la *psukhḗ* implicada en esta concepción pitagórica.

interrogativa de sus autores, sino también, y de manera fundamental, muestran que el sentido del acto filosófico consiste en contagiarla, en generar una actitud inquisitiva semejante en el destinatario del mensaje, el oyente o el lector. Es decir, que la filosofía no sólo nace de la pregunta, sino que también la promueve. La filosofía es pensamiento que da razón del ser, y esa razón que ella da sólo puede poseerse preguntando. Estructuralmente, lo propio de la pregunta filosófica es su alcance universal, porque se dirige a cualquiera que quiera prestar oído, porque abarca a todas las cosas que son y porque considera a cada una justo en cuanto a su ser. Por razón de su estructura, la empresa de dar razón de todo obliga a la filosofía a dar razón de sí misma. Filosofar es la forma del pensar que, desde el principio y por razones de principio, sabe de sí misma. La filosofía es vocación de la razón que sabe de sí: la plena autoconsciencia del pensamiento. Si esto es cierto, podríamos razonablemente esperar encontrar alguna huella de esta autoconsciencia en los fragmentos de Heráclito.

La actitud crítica de Heráclito ante la cultura de su época: la filosofía ante la poesía y la tradición de la sabiduría moral

Muchas cosas son materia de interpretación y especulación en los fragmentos. No es dudoso, en cambio, que la elocuente actitud de Heráclito ante la cultura tradicional de su mundo es crítica, con toda la fuerza significativa que pueda darse a este vocablo. La sentencia de B28a resume la perspectiva general de Heráclito ante el paradigma tradicional del hombre sabio, que aparece como guardián de un cascarón vacío: "Son meras apariencias (δοκέοντα) lo que el [hombre] más reputado (ὁ δοκιμώτατος) conoce y custodia".[28]

[28] B28a: Clemente, *Stromateis*, V, 9, 2: δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει. Es notable el juego semántico que ofrecen los dos términos derivados de δοκέω.

Es notable el desdén satírico con que su crítica hiere por igual a la épica y a la lírica: "[a] Homero [lo declaró] digno de ser expulsado de los certámenes y azotado, y [a] Arquíloco, lo mismo".[29]

El punto focal, en éste y otros casos similares, es la fallida pretensión cognoscitiva (y pedagógica) de los poetas. Más que hacer una crítica a un error específico, en esta personificación satírica de ambos poetas muertos hacía largo tiempo, Heráclito ataca el dudoso valor de sus *obras*, que gozaban indudablemente de un amplio reconocimiento social. No es inverosímil que, en este último fragmento, Heráclito imitase de manera deliberada el estilo de Arquíloco al censurar a Homero, sólo para culminar revirtiéndolo contra aquél.[30]

Contra la autoridad de Homero como paradigma de sabiduría puede recordarse otro fragmento, excepcional por su forma narrativa: "Los hombres se engañan en el conocimiento de lo evidente, como Homero, quien era el más sabio entre todos los griegos y fue engañado hasta por unos niños que mataban piojos y le dijeron: 'cuantos vimos y atrapamos, a esos dejamos atrás; cuantos no vimos ni atrapamos, a esos los traemos' ".[31]

La imagen irónica del venerado poeta que pasaba por ser el más sabio de todos y resulta engañado (*exepátesan*, que retoma *exepátenai*), al no descifrar el enigma que le plantean unos niños piojosos, expresa una aguda crítica del fundamento tradicional de la cultura griega, proyectándola sobre la condición humana, de la cual Homero se torna una ilustración paradigmática (y lo que ilustra es justo la

[29] B42: Diógenes Laercio, IX, 1: τὸν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι, καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως. La literalidad de la cita no puede ser total, ya que se encuentra referida en estilo indirecto.

[30] *Cf.* C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, p. 111, con referencia a Bollack-Wissmann, *Héraclite ou la séparation*, p. 157.

[31] B56: Hipólito, *Refut.*, IX, 9, 5: ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων· ἐκεῖνόν τε καὶ παῖδες φθεῖρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἴδομεν καὶ [κατ]ελάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν οὔτ᾽ ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.

ignorancia de lo evidente). Hay analogía aquí con otros textos cruciales (en B1, los hombres son llamados *axúnetoi*, "incomprensivos", y son descritos alternativamente como *ápeiroi-peiroménoi*, "inexpertos-experimentando" y como *egerthéntes-heudóntes*, "despiertos-durmientes"; en B34 también se les compara a los sordos, quienes son *pareóntes-apéontes*, "presentes-ausentes"), donde Heráclito reprocha a los hombres su letargo ante el *lógos*, el cual se concreta, en general, como unidad-identidad de opuestos.

Tenemos un digno paralelo (B57) de la crítica a Homero en la denuncia de la ignorancia del otro pilar de la tradición de la sabiduría poética: "Maestro de los más es Hesíodo. Creen [aquéllos] que éste sabía muchísimo, él, que no supo conocer el día y la noche: pues son uno".[32]

Aunque es instructivo recordar que B106 describe el objeto de la ignorancia de Hesíodo con la palabra φύσις,[33] el hilo conductor del ataque reiterado a estos dos maestros de la tradición popular no es la animadversión frente a la forma poética de expresión, ni sólo la denuncia del error en el contenido, sino el mismo punto que lleva a Heráclito a condenar (en B40) otras figuras de la sabiduría tradicional: "La mucha erudición no enseña la mente. Pues le hubiera enseñado a Hesíodo y también a Pitágoras, igual que a Xenófanes y Hecateo".[34]

Es revelador en B57 el juego lingüístico y conceptual en que se ofrece lo múltiple (como en B28a ocurre con *dokéonta-dokimṓtatos*): "la mayoría" (οἱ πλεῖστοι) hace del poeta su maestro, a quien reconocen como aquel que sabe "muchísimas cosas" (πλεῖστα). En consonancia con *polumathíē* en B40, el valor de tal saber mucho (de los

[32] B57: Hipólito, *Refut.*, IX, 10, 2: διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγινώσκεν. ἔστι γὰρ ἕν.

[33] Estrictamente, la fórmula de B106 es φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν οὖσαν, "la naturaleza de todos los días es una sola".

[34] Diógenes Laercio, IX, 1: πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖτίς τε Ξενοφάνεα τε καὶ Ἑκαταῖον.

muchos y de las muchas cosas) es objeto de ironía, y coincide con la ignorancia de la no tan evidente unidad del día y la noche. B129 hace blanco en la figura de Pitágoras: "Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicó la investigación más que todos los demás hombres, y habiendo elegido de entre esos escritos, produjo su propia sabiduría, mero saber de muchas cosas, mala arte".[35]

La crítica a la tradición es, pues, bastante clara y se confirma en otros lugares. Por ejemplo, un pasaje en Polibio, clasificado por Diels-Kranz como testimonio (A23): "No sería apropiado que me sirviera de los poetas y los mitógrafos como testigos acerca de las cosas ignotas, como hicieron nuestros antepasados las más de las veces, citando yo *autoridades no fidedignas*, como decía Heráclito, respecto de cuestiones discutibles".[36]

[35] Diógenes Laercio, VIII, 6: Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων, καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθείην, κακοτεχνίην. Especialmente interesante es el léxico heracliteo, que incluye aquí una secuencia de cuatro términos diferentes para expresar la idea del conocimiento característico de Pitágoras, con distintos matices y creciente ironía: *historíe̱, sophíe̱,* y los neologismos *polumathíe̱* y *kakotekhníe̱.* Contra lo que sostiene Diógenes Laercio, en el contexto inmediato, Heráclito no dice ni implica que Pitágoras haya escrito libro alguno (Diógenes procede, luego de la cita, a invocar los tres títulos que él mismo da por ciertos), sino sólo que *leyó* libros. Burnet llamó "old-fashioned" la fórmula ταύτας τὰς συγγραφὰς, y dijo que era "too good for a forger" (J. Burnet, *op cit.*, p. 134, n. 2), añadiendo que "the omission of the very thing to be proved would be remarkable". Kirk, sin embargo, enmienda las tres palabras con *taûta*, "estas cosas", anticipando *sophíe, polumathíe̱* y *kakotekhníe̱*. El carácter crítico del retrato heracliteo de Pitágoras no depende de la interpretación que se adopte. (*Cf.* G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *op. cit.*, p. 217, n. 1.)

[36] Polibio, IV, 40, 2: οὐκ ἂν ἔτι πρέπον εἴη ποιηταῖς καὶ μυθογράφοις χρῆσθαι μάρτυσι περὶ τῶν ἀγνοουμένων, ὅπερ οἱ πρὸ ἡμῶν πεποιήκασι περὶ τῶν πλείστων, ἀπίστους ἀμφισβητουμένων παρεχόμενος βεβαιωτὰς κατὰ τὸν Ἡράκλειτον. El mismo pasaje era considerado por Bywater un fragmento auténtico (el número 14 en su edición), aunque exiguo en extensión (sólo las dos palabras que hemos traducido por "autoridades no fidedignas").

Más parco y directo es B108:[37] "De cuantos he oído los discursos, ninguno llega al punto de reconocer que [lo] sabio está apartado de todos". El énfasis está claramente puesto en una implícita exigencia epistémica: se trata de satisfacer el criterio de la sabiduría, cosa que no logra ninguno de los *lógoi* que Heráclito haya escuchado. Quizás lo más característico de la idea y el ideal heracliteos del conocimiento sea una paradigmática unión de ciencia y sapiencia, racionalidad científica y sensibilidad ética, que es lo que Heráclito echa de menos en los representantes de la sabiduría tradicional.

El libro

A pesar de que la filosofía no siempre se concreta en una obra escrita (entre los antiguos, Sócrates es el ejemplo más elocuente), ésa ha sido, a lo largo de la historia, la tendencia natural. En Heráclito se consolida la práctica, iniciada por los dos últimos milesios, de escribir la filosofía. Pero aunque poseemos más de un centenar de textos probablemente auténticos, ignoramos la manera precisa en que éstos se integraban en la unidad del libro original, y en esto consiste, en esencia, el problema de interpretación.

La ordenación que podamos hacer de los fragmentos preservados siempre será incierta y, quizá, será también una función de la interpretación que asumamos, más que la posibilidad inversa. Aunque resulta muy difícil determinar, siquiera de modo tentativo, cuán escasos pudieran ser esos restos, Heinrich Gomperz, por ejemplo, estimaba que casi la mitad del libro ha sido preservada "en cita textual o paráfrasis cercana";[38] en tiempos más recientes, Serge Mouraviev ha estimado que ha sobrevivido entre 60% y 70%.[39] Al margen de esta espinosa

[37] Estobeo, III, 1, 174: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

[38] *Apud* C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, p. 304, n. 22.

[39] *Cf.* Serge Mouraviev, "Le livre d'Héraclite 2 500 ans après. L'état actuel de sa

cuestión, es plausible suponer (a partir de la calidad que evidencian los fragmentos preservados) que "el discurso de Heráclito como un todo fue compuesto tan cuidadosa y artísticamente como [lo fueron] las partes conservadas, y [que] el ordenamiento formal del todo era un elemento en su significación total tanto como en el caso de cualquier poema lírico del mismo periodo".[40] Sin pretender más, aquí partimos de la razonable conjetura de que Heráclito escribió en realidad un libro (βιβλίον),[41] cuya existencia evidencian las diversas citas en la doxografía posterior.

Es conveniente insistir en este último punto, ya que una posibilidad distinta ha sido sugerida por G. S. Kirk, quien ha postulado[42] una redacción tardía, suponiendo que Heráclito mismo se habría limitado a comunicar su pensamiento a través de enseñanzas orales. Aunque no es posible demostrar una cosa o la otra, es lícito discrepar de Kirk, cuya tesis parece más implausible que su alternativa, y compartir el sentir de García Calvo, quien dice:

> Que los fragmentos que leemos puedan venir de veras de un libro escrito por Heraclito [*sic*] en Éfeso alrededor del 500 antes de Cristo, y

reconstruction", en E. Hülsz, ed., *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum*, pp. 11–73.

[40] C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, p. 7.

[41] Diógenes Laercio, IX, 6: τὸ βιβλίον; *cf. ibid., ad finem*, τὸ σύγγραμμα.

[42] G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 7: "Thus when Diogenes or his sources mention a book (σύγγραμμα or βιβλίον) of Heraclitus they may have been thinking of a later compilation. It is possible that Heraclitus wrote no book, at least in our sense of the word. The fragments, or many of them, have the appearance of being isolated statements, or γνῶμαι: many of the connecting particles they contain belong to later sources. In or perhaps shortly after Heraclitus' lifetime a collection of these sayings was made, conceivably by a pupil. This was the 'book': originally Heraclitus' utterances had been oral, and so were put into an easily memorable form". La transición de la oralidad a la escritura, como se ve, queda pospuesta hermenéuticamente y referida a la intención de un discípulo hipotético (de cuya existencia, por otra parte, no hay el mínimo indicio en las propias fuentes doxográficas antiguas). Las referencias en Platón y Aristóteles a ciertos "heracliteos" no garantizan mucho.

> [...] que por tanto las pocas noticias que de él nos dan los antiguos, empezando por la de su peculiar modo de edición por depósito de un ejemplar en el templo de Ártemis Efesia, sean fabulaciones, y las citas, tardías, que nos han llegado procedan más bien de alguna falsificación alejandrina, tienen por fortuna menos fundamento que el que podían tener los arqueólogos para dudar de si hubo nunca en Éfeso de veras un templo como el de Ártemis y si de él son indicio cierto de realidad los restos y capiteles sueltos que de él se dice que nos quedan o son laboriosas fabulaciones las noticias que nos llegan del comienzo de su construcción algo antes de nacer Heraclito, de su incendio glorífico por Heróstrato a mediados del siglo IV antes de Cristo y su destrucción por ciertos godos en el III después de Cristo.[43]

Por otra parte, al interpretar esas escasas citas, sin duda es metodológicamente desaconsejable (en este caso como en tantos otros) abstraer el contenido de su formulación singular, pues el uno no existe, en verdad, aparte de la otra. La originalidad innegable de la concepción heraclitea del ser y el hombre no se percibe sin la experiencia de su estilo expresivo, tan abundante en profundidades. Para determinar de manera suficiente si hay o no filosofía en Heráclito, y en qué consista, ha de mirarse a la vez el contenido conceptual, el estilo y la forma concreta de la expresión.

En este trabajo no llegaremos a tanto como a proponer una reconstrucción del libro original. Siguiendo una tradición que no es ya tan breve, sin embargo, creemos que es razonable afirmar que poseemos aún una buena parte del Proemio, y que, por la naturaleza de su forma, ese pasaje contiene una caracterización sinóptica y anticipatoria del cuerpo del *lógos* de Heráclito, y representa una base de valor inapreciable en lo que respecta a la interpretación de los demás fragmentos.

[43] Agustín García Calvo, *op. cit.*, p. 9. Aunque no hay una regla confiable para la transliteración de los nombres propios, llama la atención que García Calvo escriba sistemáticamente "Heraclito" en vez de "Heráclito".

La prosa de Heráclito. El problema del estilo: dialéctica de la claridad y la oscuridad

El libro en prosa de Heráclito es uno de los primeros especímenes históricos de que tenemos memoria del nuevo camino literario que surgió como revolucionaria alternativa a la forma poética de la sabiduría tradicional. Después de los antecedentes milesios de los libros de Anaximandro y Anaxímenes, e instancias más marginales, como Hecateo, con Heráclito se consolida la arcaica tradición literaria de carácter filosófico. No deja de ser paradójico y fascinante que esa prosa de Heráclito nos resulte hoy tan desconcertantemente cercana a la poesía.

Se ha dicho que a la intención expresiva de Heráclito le conviene la caracterización que él mismo ofrece del dios délfico, Apolo: οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει, "ni dice, ni oculta, sino hace señales".[44] Diógenes Laercio informa que "Teofrasto dice que, debido a su melancolía, [Heráclito] escribió unas cosas [que] quedaron a medio hacer, y las otras [las expresó] a veces de un modo, a veces de otro".[45] La apreciación (claramente negativa) de Teofrasto parece aislar dos vertientes (insuficiencia e inconsistencia) de la oscuridad expresiva de Heráclito, pero explica ésta, en primera instancia, como un efecto del mal de la bilis negra. Más interesante es, quizás, la implicación de la variedad interna y la pluralidad de recursos y formas estilísticos. Desde luego, resulta innegable que hay en los textos mismos una voluntad de ambigüedad, debida a un designio estilístico que no puede ser sino deliberado, y es esto lo que en general hace po-

[44] B93 (Plutarco, *De Pyth. or.*, 404D). Es importante señalar que la inequívoca referencia a Apolo (la fórmula ὁ ἄναξ οὗ μαντεῖόν ἔστι τὸ ἐν Δέλφοις, "el señor, cuyo oráculo está en Delfos" —primera línea de las dos que forman el fragmento— especifica, en efecto, rango, función y sede) se hace con el mismo estilo críptico que expresamente se le atribuye al dios.

[45] Diógenes Laercio, IX, 6: Θεόφραστος δέ φησιν ὑπὸ μελαγχολίας τὰ μὲν ἡμιτελῆ, τὰ δ᾽ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι.

sible la variedad de las interpretaciones. Para servirnos de otro ejemplo prominente de la imagen de Heráclito como un pensador oscuro, recordemos el famoso reproche de Aristóteles:

> Pues puntuar los [escritos] de Heráclito es difícil, por no estar claro a cuál de las partes, la posterior o la anterior, se agrega [una palabra], como en el mismo comienzo de su libro. Pues dice: "aun siendo el *lógos* este mismo siempre se vuelven los hombres incapaces de comprenderlo": no está claro, pues, de cuál de las dos partes debe separarse el "siempre" mediante puntuación.[46]

Pero la dificultad en que se basa el reclamo aristotélico depende no sólo de que las expresiones τοῦ λόγου τοῦδ᾽ ἐόντος αἰεί, de una parte, y αἰεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίνονται, de otra, sean *ambas* inteligibles y lingüísticamente consistentes y plausibles, sino de presuponer que la univocidad es el único criterio legítimo de lectura. Si prescindimos de esta última exigencia, es en realidad difícil no sólo puntuar, sino optar por una sola construcción, abandonando la otra: el juego de contraposición semántica, cifrado aquí en la palabra "siempre" (ἀεί, o mejor, αἰεί, la forma jónica), es al menos una posibilidad de lectura no desdeñable, sobre todo en Heráclito. Las dificultades sintácticas a que alude el pasaje aristotélico están restringidas a ese adverbio, pero tienen, para nosotros, un impacto en la cuestión del significado del *lógos* (si se construye con *lógou eóntos*, "siempre" tiene el sentido fuerte de "eternidad", mientras que si se construye con *axúnetoi gínontai* adoptaría el sentido, mucho más débil, de una mera aproximación, una generalidad estadística). Sin embargo, como veremos, la dificultad del significado de *lógos* no queda ya zanjada por

[46] Aristóteles, *Rhet.*, III, 5, 1407b11 y ss.: τὰ γὰρ Ἡραλείτου διαστίξαι ἔργον, διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι ποτέρωι πρόσκειται, τῶι ὕστερον ἢ τῶι πρότερον, οἷον ἐν τῆι ἀρχῆι αὐτῆι τοῦ συγγράμματος· φησὶ γάρ· "τοῦ λόγου τοῦδ᾽ ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίγνονται"· ἄδηλον γὰρ τὸ ἀεὶ πρὸς ποτέρωι <δεῖ> διαστίξαι.

la solución que se dé a estas cuestiones sintácticas. Por eso es importante deslindar la ambigüedad, como plenitud y complejidad de significado, de la proverbial oscuridad que la mentalidad unívoca tan injustamente atribuye a los textos. Y no es que éstos sean de inmediato transparentes y comprensibles para cualquiera (en verdad, precisamente porque no son unívocos resultan tan expresivos, y requieren un arte de leer), pero también es cierto que con frecuencia expresan las ideas con una luminosidad difícil de exagerar. Un antiguo epigrama anónimo sintetiza bien este punto: "No desenrolles con prisa hasta el eje el libro de Heráclito / el efesio: es para ti camino muy difícil de atravesar, / lleno de sombras y tenebrosa oscuridad. Pero si un iniciado te / conduce, se torna más radiante que la luz del sol".[47]

No es exacto afirmar, aunque se diga con frecuencia, que el estilo de Heráclito es aforístico. Muchos fragmentos, desde luego, pueden ser legítimamente vistos, atendiendo a su forma y estructura, como verdaderas sentencias gnómicas, y esta forma expresiva merece un tratamiento específico, como todos los demás modos concretos de formulación. De cualquier manera, en un inicio resulta suspecta, por su apriorismo, la postura que minimiza el problema de la reconstrucción de la unidad original de los fragmentos, considerándolos a todos como *gnō̂mai* inconexas. Como observa agudamente M. L. West, la posibilidad de que el libro de Heráclito haya sido una colección de aforismos es, por varias razones, "improbable": "muchos de los fragmentos [*sc.* de Heráclito] tienen un carácter gnómico, pero esto ocurre también con muchos de los fragmentos de Eurípides".[48] Una

[47] Epigrama anónimo, *apud* Diógenes Laercio, IX, 16. Ha sido atribuido al estoico Cleantes por Deichgräber; *cf.* C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, p. 307, n. 57:

μὴ ταχὺς Ἡρακλείτου ἐπ᾽ ὀμφαλὸν εἴλεε βίβλον
τοὐφεσίου· μάλα τοι δύσβατος ἀτραπιπός.
ὀρφνὴ καὶ σκότος ἐστὶν ἀλάμπετον· ἢν δὲ σε μύστης
εἰσαγάγηι, φανεροῦ λαμπρότερ᾽ ἠελίου.

[48] M. L. West, *op. cit.*, p. 112–113, n. 2: "Kirk thinks that the 'book' may have been from the start a 'collection of sayings' [G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 7; G. S. Kirk, J. E. Raven y

indicación de que el escrito original era expositivo se halla, como lo señaló Walzer, en *diegeûmai*, dentro de B1. Aunque no son tan numerosos, han sido conservados algunos pasajes que son indudablemente narrativos (al menos, B1, B114, B2, B5, B56, B58; podrían ser de esta clase B30, B31, B50, B17, B104, B108 y B121). Muchos otros, además, podrían leerse juntos, de manera que configuren secuencias significativas, aunque no estemos en condiciones de restablecer con alguna confiabilidad su orden preciso en el original, y ni siquiera podamos depender demasiado de las conexiones temáticas que nos parezcan relevantes. A pesar de las innumerables incertidumbres que cercan los fragmentos conservados, no cabe duda, en cambio, que por su elección expresiva, la escritura de Heráclito es una prosa *sui generis*, que evidencia una considerable riqueza de recursos expresivos, los cuales muestran la huella de un conocimiento de la tradición y una sensibilidad poética muy original. En varios sentidos, Heráclito es, por su estilo literario y por su forma de ideación, uno de los paradigmas máximos del periodo arcaico de la filosofía y la literatura griegas.

Por otra parte, la clasificación de la mayoría de los textos como simples aforismos (o *gnō̂mai*) no va suficientemente lejos, puesto que esta forma "genérica" admite variaciones "especiales", como la paradoja, el símil, la metáfora y la máxima moral *stricto sensu*. La intención enigmática (en general interpretada como signo de un *páthos* religioso, místico) suele ser el fundamento que se invoca cuando se caracteriza al estilo de Heráclito como oscuro (y cuando se le considera una especie de profeta). Con frecuencia se cita el fragmento 93 para ilustrar la propia intención expresiva del filósofo. Yo no pre-

M. Schofield, *op. cit.*, p. 185]. This is unlikely; no other early book took such a form, and Walzer in his edition notes that fr. 1, and particularly διηγεῦμαι 'non indica una raccolta di aforismi, ma piuttosto uno scrito diegematico'. Many of the fragments have a gnomic character, but then, so have many of the fragments of Euripides". (*Cf.* H. Granger, "Argumentation and Heraclitus' Book", en D. Sedley, ed., *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXVI, p. 15, quien parece concluir que el libro de Heráclito era "a collection of independent passages of a brief and in some cases aphoristic nature".)

tendo eliminar la posibilidad de que ese texto pueda ser considerado significativo a este respecto, al menos de modo parcial. Lo que quiero es subrayar que suele faltar en los comentarios una penetración mayor en la dialéctica de la ocultación y la revelación, la sombra y la luz que están implicadas en el fenómeno del oráculo.

El texto en cuestión dice: "El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta sino que hace señales" (ὁ ἄναξ οὗ μαντεῖόν ἔστι τὸ ἐν Δέλφοις οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει). Sin duda no es accidental que Heráclito reproduzca el modo oracular de expresión que atribuye a Apolo, sin nombrarlo. Pero es quizás excesivo tomarlo tan sólo como un símil tácito (interpretando "Así como el oráculo délfico, yo también..."), como si se tratara de una autoreferencia meramente estilística, que tendería con facilidad a ser universalizada, es decir, aplicada de manera implícita a todos y cada uno de los fragmentos (o a las declaraciones singulares).

En primer lugar, la referencia a Apolo es, ella misma, oracular y críptica: el dios permanece innombrado aunque ha sido, de hecho, identificado de modo certero: él mismo se manifiesta o se revela, pero siempre y necesariamente de manera indirecta, como aquel que está oculto. Quizás estemos aquí frente a una alusión a la naturaleza evasiva de lo divino, que parece confirmada en B32, un enigma: ἕν, τὸ σόφον μοῦνον, λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα: "[Lo] uno, lo único sabio, no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus". ¿Qué significa la identificación de Zeus como único sujeto de sabiduría y dotado de voluntad? ¿Cuál es el alcance de la referencia al nombre? Una complicación crucial es la notable opacidad del estatuto de lo divino: ¿estamos frente a una desmitificación o naturalización de la creencia ingenua popular, o ante una deificación de la naturaleza? Podría ser una hipótesis viable que se trate en B93 (Apolo) y B32 (Zeus) de casos particulares, ejemplos, del principio general que enuncia B123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, "la naturaleza suele estar oculta". Desde luego, la clave está en el sentido que se confiera a *phúsis*. Éste, en mi opinión, y a la luz de los fragmentos B1, B112 y B106, ha de ser radicalmente ontológico: en B1, B106 (tal vez

una paráfrasis) y B123, *phúsis* es el criterio real y verdadero conforme al cual (κατά) opera Heráclito la *diaíresis* de cada cosa (ἕκαστον), y de todas, "tanto palabras como hechos" (καὶ ἐπέων καὶ ἔργων).

La traducción por "naturaleza" no es impropia, siempre que se reconozca en ésta algo así como la estructura dinámica objetiva de toda realidad, y la realidad como un todo, que pasan inadvertidas a los hombres. Es atractiva la posibilidad de que el significado de *phúsis*, en cuanto ésta mienta el objeto del des-conocimiento, sugiera precisamente la idea de la presencia, la manifestación, el surgir a la luz, como intrínsecos (lo cual daría un sentido en especial interesante a B123: sería susceptible de ocultación aquello que consiste en lo contrario, en mostrarse o manifestarse). Buen complemento de estos fragmentos es B16: "¿Cómo podría a alguno pasarle inadvertido *lo que nunca tiene ocaso*?" (τὸ μὴ δῦνόν ποτε ἄν τις λάθοι, o "¿cómo podría alguno pasar inadvertido a lo que nunca tiene ocaso?"). Además del énfasis que ponemos en la noción de una presencia ineludible (¿qué mejor imagen del aspecto apofántico de *phúsis* que la imagen inexpresada de un sol que no se pone?), B16 sugiere una importante distinción, y por lo tanto una correspondencia, entre los aspectos subjetivo y objetivo de la ocultación. Tomando estos otros textos en cuenta, B93 podría ser no sólo una indicación reflexiva acerca del modo heracliteo de expresión, sino también una invitación a una verdadera comprensión de la *phúsis*, y una advertencia de la dificultad del camino hermenéutico.

Ahora bien, desde la antigüedad hasta hoy, respecto de este fragmento la línea interpretativa de los eruditos ha solido ser unilateral, pues se ha enfatizado excesivamente la oscuridad estilísitica, al vincularla sólo con la supuesta ocultación *per se* del ser verdadero. Lo cual es desmentido por una consideración atenta de las palabras de B93: el dios "ni dice, *ni oculta*, pero da señales". Es fundamental insistir en lo obvio, que a veces (como enseña Heráclito mismo en B56) escapa a la comprensión: un oráculo es un dicho, una expresión, ya sea oral u escrita, que no puede darse sino con palabras. La declaración oracular presenta un sentido trivial aparente, el cual encubre —pero también apunta a— un significado profundo, no evidente de

inmediato. La ocultación, desde luego, está en función también del sujeto ante quien se produce la manifestación, y a cargo del cual corre la indispensable interpretación. Es, pues, digno de notar que Heráclito afirma que Apolo *no* dice (λέγει) y *no* oculta (sino se limita a dar un signo o señal, a partir del cual el destinatario tiene que realizar la exégesis requerida para volver inteligible el contenido). Resulta evidente que el verbo λέγω se emplea aquí en un sentido distinto al de mero decir, puesto que el oráculo *es* un dicho: que el dios *no dice* significa que dice, pero no lo revela todo, de igual modo que *no oculta*, lo cual equivale a "no calla". La señal (σῆμα) que Heráclito mismo ofrece aquí, de manera luminosa, es la unidad e identidad de los contrarios (en este caso, el manifestar y el encubrir) en el horizonte del *lógos*. La paradoja radical está en la conexión entre ambas cosas, no decir y no ocultar. Como veremos, 'conexión' es precisamente el sentido del término ἁρμονίη, con el que Heráclito piensa y expresa la naturaleza de la propia φύσις.

Siguiendo en lo medular a Uvo Hölscher,[49] y apoyados en las perspectivas más recientes de autores como C. H. Kahn y S. Mouraviev, entre otros, asumimos la riqueza del estilo heracliteo, pero sin descartar que es también, a través de sus variaciones, un estilo en esencia unitario, que reproduce (o quiere reproducir) esa naturaleza de las cosas mismas: no se trata de una elección expresiva contingente entre distintos modos igualmente posibles de representar la realidad, sino del intento esforzado de satisfacer las exigencias de la propia realidad, que Heráclito mira como armonía.[50]

[49] Me refiero al artículo de Uvo Hölscher, "Paradox, Simile, and Gnomic Utterance in Heraclitus", en Alexander P. D. Mourelatos, ed., *The Presocratics. A Collection of Critical Essays*, pp. 229–238. Se trata de una traducción abreviada de una parte del libro *Anfängliches Fragen: Studien zur frühen griechischen Philosophie* (Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, pp. 136–41, 144–48, 149).

[50] Vale la pena citar aquí *in extenso* la conclusión de Hölscher en el artículo recién citado: "All Heraclitean sayings are *discoveries*: insights that dawn upon the thoughtful soul like the solution to a riddle. The Heraclitean saying mirrors not only the riddle-form of his knowledge, but also the suddenness with which that knowledge

La palabra *filosofía* en Heráclito: B35

¿Hay una idea expresa de la filosofía en los fragmentos heracliteos? La pregunta es menos ociosa de lo que parece. Puede justificarla, en primer lugar, una consideración histórico-lingüística. Contra lo que de antemano pudiera pensarse, los nombres φιλοσοφία y φιλόσοφος y las distintas formas del verbo φιλοσοφεῖν están ausentes, no sólo del texto *indiscutible* de los fragmentos conservados de Heráclito, sino también del léxico de todos los que hoy llamamos *filósofos* "presocráticos". Aunque pueden citarse algunos usos pioneros en el jónico del siglo v,[51] las palabras griegas equivalentes a "filósofo", "filosofar", "filosofía", y otras de esa familia no ocurren nunca en los fragmentos de Heráclito, o los demás presocráticos. En cambio, están ampliamente documentadas en los textos de Platón e Isócrates,[52] lo que parece indicar que su aparición (para designar un modo de actuar y vivir, cifrado en un pensamiento y un cierto lenguaje especiales), es un fenómeno tardío, que con probabilidad se produce en la segunda mitad del siglo v, el tiempo de los sofistas y Sócrates.

presents itself. The revelatory character of Heraclitean truth has been justly emphasized. Hesiod and Parmenides experienced revelations, but the content of the revelation remained for them untouched by the *form* of the revelation. In Heraclitus it informs the manner of knowing itself; it becomes the inner form of his *lógos*. It is what Goethe calls an 'aperçu': the sudden realization of what really underlies appearances". (*Ibid.*, p. 238.)

[51] El lugar común más célebre es Heródoto, I, 30, 2 (φιλοσοφέων, dicho por Creso de Solón). Excluyendo el fragmento 35 de Heráclito, los únicos otros usos preplatónicos documentados de que tengo noticia son tres, quizás cuatro: Xenofonte, *Symp.*, 8, 39; el seudohipocrático *De la medicina antigua*, 20; Tucídides 2, 40, 1; y Gorgias, B11, 13. *Vid.* también Cicerón, *Disp. Tusc.*, 5, 3, 8, y Diógenes Laercio, I, 12, y VIII, 4 (la historia de la invención de la palabra φιλόσοφος por Pitágoras, sobre la autoridad de Heráclides Póntico [fr. 88 Wehrli]); pero *cf.* Platón, *Phaedr.*, 278d (*infra*, n. 54).

[52] Por ejemplo, φιλοσοφέω en Platón, *Symp.*, 204a; *Ap.*, 28e; *Rep.*, 473d; 619d; *Phdr.*, 249a; *Soph.*, 253e; *Phd.*, 67e; en Isócrates, 8, 116; 3, 9; 8, 5; 4, 6; 15, 121. Φιλοσοφία: Platón, *Phd.*, 61a, 68c; *Grg.*, 484c; *Euthid.*, 288d; *Tht.*, 172c; Isócrates, 12, 209; 2, 35; 10, 6; 4, 10; 10, 67; 11, 22.

Pudiera haber, sin embargo, un caso que aducir como excepción, un texto (el fragmento 35 en la edición de Diels) atribuido precisamente a Heráclito (por Clemente de Alejandría), cuyo valor sería proporcional a su excepcionalidad: (B35) "Pues es bien necesario que los varones que aman la sabiduría sean indagadores de muchas cosas, según Heráclito".[53]

A pesar de lo que pudiera parecer a primera vista, no está claro en modo alguno cuáles son los límites de la cita, ni lo que signifique. Para comenzar, la estructura de la frase contiene una curiosa ambigüedad sintáctica (algo que quizá podría ser un argumento en favor de su autenticidad). Una traducción alternativa al español, basada en la otra posibilidad de construcción sería: "Es necesario que los varones que indagan muchas cosas (*pollô̱n hístoras* tomado con *ándras*) sean filósofos (*philosóphous... eînai*)". Lo más llamativo de inmediato es que en ambos casos se recomiende asociar el ser "indagadores" de lo múltiple y el ser "amantes de la sabiduría" (la variante que radica en la inversión de sujeto y predicado no hace, a este respecto, ninguna diferencia). Según la primera lectura, nos encontramos ante la declaración de una exigencia (χρή) que establece una especie de definición de la filosofía: la relación especificaría que la actividad propia del filósofo *debe* incluir la indagación de *tà pollá*, "lo múltiple" o, más simplemente, "las muchas cosas". ¿Se trata, en primer lugar, de una denominación de la propia actividad de Heráclito como filosofía? Si éste es el caso, entonces se diría que la exigencia explícita establece sólo la ἱστορίη como *conditio sine qua non*, causa necesaria pero no suficiente. La palabra ἱστορίη nombra genéricamente la actividad de indagar por cuenta propia (por oposición a basarse en la opinión ajena o la convención social establecida), una actitud empírica y científica a la vez, muy característica de los primeros autores de tratados en prosa en la Jonia del siglo VI. De tomarse en el otro sentido posible ("Es necesario que los indagadores de la pluralidad sean filósofos"),

[53] B35: Clemente, *Stromateis,* V, 140, 5: χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι καθ᾽ Ἡράκλειτον.

la relación en este caso sería de neta exclusión: el imperativo suena a denuncia de una insuficiencia ajena, y parecería un reclamo a los *historoûntes* (probablemente los blancos incluirían a Hecateo, Pitágoras y Xenófanes, atacados en otros fragmentos que se consideran auténticos, B40 y B129). Los motivos del reclamo podrían incluir quizás la falta de radicalidad de éstos, su ceguera de la unidad de lo múltiple (lo cual fortalecería la asociación del pensamiento de Heráclito con la filosofía, y lo opondría a aquéllos, además de sugerir de manera indirecta la conexión de *sophía* y unidad). En ambas alternativas, la referencia a *philosóphoi* (en un caso adjetivo y sujeto, en el otro, predicado nominal) es el eje de interpretación (que produce apreciaciones distintas, sobre todo de la *historíe*).

Así, si suponemos que la expresión "según Heráclito" avala una cita textual, y el fragmento (tal como lo toman Diels y Kranz) es genuino, parecen seguirse algunas consecuencias:

> 1) Heráclito podría ser el *inventor* del nombre que la disciplina adoptaría después —de hecho, se trataría del uso más antiguo registrado en la lengua griega (extrañamente, sin embargo, φιλοσόφους sería un *hápax legómenon*, no sólo en el conjunto de los fragmentos auténticos, sino en toda la tradición filosófica presocrática).
>
> 2) Además, de manera ambigua habría expresado a la vez la diferencia, incluso la oposición, y la afinidad o la continuidad de *historíe̱* y *philosophíe̱* (quedando la primera subordinada a la segunda).
>
> 3) Al nombrarla, Heráclito quizás habría expresado de manera consciente su propia actitud de búsqueda, especificando la exigencia de enfrentar lo múltiple (siendo éste el sentido en que Clemente lo entendió), o bien,
>
> 4) exigiría a los *hístores* esforzarse por alcanzar la verdadera sabiduría (quizás hubiera aquí una alusión especial a Pitágoras, cuyo saber es llamado, sin duda irónicamente, σοφίη en B129).

El punto 1 es posible, aunque quizás improbable; en rigor, indemostrable. El 2 parece plausible, con ciertas reservas (siempre sobre la base de que Heráclito haya empleado el término *philósophos*); 3 y 4, en cambio, son inverosímiles, a la luz de la evidencia interna de los propios fragmentos. Una lectura del contexto en que aparece la supuesta cita alimenta un escepticismo aún mayor. Clemente escribe: "[Empédocles] ha hecho claro, de modo divino, que conocimiento e ignorancia son delimitaciones de la felicidad y la desdicha, pues, según Heráclito, es muy necesario que los varones que aman la sabiduría sean indagadores de muchas cosas, y en realidad es necesario que 'mucho ande errante quien busque ser bueno'".[54]

Haciendo a un lado la combinación de fuentes, la referencia de Clemente no permite establecer con claridad cuáles pueden haber sido las palabras de Heráclito.[55] A pesar de la seductora idea de que Heráclito fuese quizás el inventor de la palabra *filosofía* (o según otra conjetura, uno de los primeros usuarios del término, que habría sido acuñado por Pitágoras),[56] es un hecho que la presunta cita se nos

[54] Clemente, *Stromateis*, V, 140, 5 (II, p. 421 St.) *post* Empédocles, fr. 132: γνῶσιν καὶ ἀγνωσίαν ὅρους εὐδαιμονίας καὶ κακοδαιμονίας τε θείως ἐδήλωσεν (sc. ὁ Ἐμπεδοκλῆς)· χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι καθ᾿ Ἡράκλειτον, καὶ τῶι ὄντι ἀνάγκη πολλὰ πλανηθῆναι διζήμενον ἔμμεναι ἐσθλόν (Phocylid., fr. 13D).

[55] En el extremo opuesto a Diels-Kranz está la postura de Karl Reinhardt, quien sólo consideraba auténtica la palabra ἵστορας. (*Cf.* Miroslav Marcovich, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*, p. 27.)

[56] Me refiero aquí al pasaje I, 12 en el "Prólogo" de Diogénes Laercio, considerado por Wehrli el frag. 88 de Heráclides Póntico: φιλοσοφίαν δὲ πρῶτος ὠνόμασε Πυθαγόρας καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον [...] μηδένα γὰρ εἶναι σοφὸν [ἄνθρωπον] ἀλλ᾿ ἢ θεόν. La autenticidad y la veracidad de este texto son también controvertidas. (*Cf.* J. S. Morrison, "The Origins of Plato's Philosopher-Statesman", en *CQ*, 52, pp. 198–218; también W. Burkert, *Hermes*, 88, 1960, pp. 159–177; y C. J. de Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Assen, 1966, pp. 97–102, 278 y ss. Heráclides Póntico fue autor de diálogos, y no podría haber estado presente en la conversación que refiere entre León de Fliunte y Pitágoras, de cuya historicidad es más que razonable dudar. El contrapunto en la polémica acerca de la veracidad de la anécdota lo

presenta en estilo indirecto, de manera que, en el mejor de los casos, más que una cita textual, nos encontramos ante una paráfrasis, que podría además encubrir una interpolación. B35 es, en este sentido, un buen ejemplo del tipo de problema preliminar a que debe enfrentarse con frecuencia la interpretación de Heráclito, y que consiste en determinar la extensión precisa de un determinado fragmento. El texto amplio que imprimen Diels y Kranz excluye sólo las palabras καθ' Ἡράκλειτον, de modo que si esta postura es correcta, estaríamos frente al primer uso documentado en la historia de la lengua griega del adjetivo *filósofos* (seguramente desprovisto de sentido técnico).[57] Aunque esto no es imposible (teniendo en cuenta el uso heracliteo de neologismos como πολυμαθίη y κακοτεχνίη), aun en este caso algunos han creído más plausible entender la referencia a 'los hombres que aman saber' como una ironía, que como una caracterización del propio camino de Heráclito (quienes así piensan se topan con una aporía al reconocer el carácter imperativo de la sentencia).

Por otra parte, resulta convincente el cuestionamiento que de este texto ha hecho Miroslav Marcovich,[58] cuyo análisis lleva a descartar

provee el texto platónico del *Fedro*, 278d: τὸ μὲν σοφόν [...] καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν. τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτον τι μᾶλλον τε ἂν αὐτῷ.

[57] En este sentido, aunque con cautela expresa, se pronuncia Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, p. 105, donde juega con dos posibles lecturas de *philosophoi* (la primera positiva y la segunda irónica o crítica): "men who love wisdom" y "men who want to become sages".

[58] La clasificación que Marcovich (*op. cit.*, pp. 25–27) hace de este texto, como paráfrasis cercana y no como fragmento *stricto sensu* (cita textual), es probablemente certera. Entre los argumentos que Marcovich aduce conviene recordar: 1) la referencia a otro pasaje de los *Stromateis* (I, 68, 3) donde ocurre la fórmula γένη φιλοσόφων ἀνδρῶν y además, 2) la predilección de Clemente por la palabra φιλόσοφος empleada como adjetivo. Según el criterio de Marcovich, sólo puede razonablemente considerarse auténtica una expresión como πολλῶν ἵστορας χρὴ [*sc.* ἀνθρώπους] εἶναι. Sobre este punto, *vid.* también A. García Calvo, *op. cit.*, pp. 78–80, quien retiene el texto de D.-K., incluyendo φιλοσόφους, confesando que el texto, sin este término, le ha parecido sospechoso en cuanto a su autenticidad "por

como parte del original la fórmula φιλοσόφους ἄνδρας (que habría sido añadida, piensa él, igual que εὖ μάλα,[59] por Clemente de Alejandría). Sobre esta base, Marcovich conjetura que la expresión recuperable acaso se reduce a cuatro palabras, de las nueve que imprimen Diels-Kranz. Para Marcovich, así, el fragmento sería algo como esto: "πολλῶν ἵστορας χρὴ [*sc.* ἀνθρώπους] εἶναι" (Es necesario que [¿los hombres?] sean indagadores de muchas cosas).Así, al percibir B35 no como cita textual sino como mera paráfrasis (quizás sumamente libre), el original no incluye referencia a los *philosóphoi ándres* y no parece ser tanto una tesis acerca de la definición del objeto de conocimiento, cuanto un reconocimiento de la *dificultad* de la investigación. La restauración de Marcovich implica perder la referencia a los *philosóphoi* y sustituirlos con un sujeto que no está en el texto. Un escollo considerable es la incertidumbre respecto de quienes son los depositarios de tal deber: ¿los hombres, los mejores, los sabios? En el mejor de los casos, si Heráclito estaba poniendo su propio quehacer como modelo, la introducción del término φιλόσοφος pasaría inadvertida (incluso en el resto de los fragmentos preservados), y se trataría de una especie de regla metodológica prescriptiva, según la cual la ἱστορίη resultaría una actividad preliminar indispensable de la verdadera sabiduría. Lo más cercano a esto en los fragmentos, terminológicamente, es τὸ σοφόν, "lo sabio", que contrasta con la indagación como lo uno contrasta con lo múltiple. Pero "lo sabio" permanece implícito en el texto de B35. Me parece, pues, que, aunque pueda retenerse la caracterización del verdadero conocimiento como indagación empírica y libre y como comprensión de la unidad de lo múltiple, es sensato no depender demasiado de la tesis de que Heráclito haya empleado el término *filosofía*, a la vez que reconocer que la incertidumbre implica, como tal, la posibilidad de que así haya sido.

el hecho de que la parte *eû mála pollȏn hístoras ándras* forma cuatro pies dactílicos (y no sin cierta sintaxis hexamétrica en su comienzo)".

[59] Sigo también a Marcovich en la traducción, tomando esta expresión junto con χρή más que con πολλῶν.

Esta perspectiva es consistente con otros textos. En particular, podría tener apoyo en B22, el cual pudiera ser incluso el texto que inspiró (al menos en parte) la paráfrasis o recreación que es B35. La fuente es también Clemente.[60] En este texto es digno de notar que la pluralidad *no* es propiamente el objeto de la búsqueda: "Los que buscan oro cavan mucha tierra y poco encuentran".[61] Aun si descartamos la pertinencia de B35, quizás tengamos, después de todo, una base para la atribución de una autoconsciencia vocacional a Heráclito, que quedaría ahora fundada, con menor claridad pero mayor seguridad, en sus propias palabras. Lo que esta interpretación del fragmento requiere es una analogía con el proceso cognoscitivo, sugiriendo así el sutil y complejo constraste "*mucha* tierra" / "*poco* oro", y "mucho *buscar*" / "poco *encontrar*". El contexto aparece como principalmente axiológico, estructurado según un *télos*. Si la analogía con el saber o aprender es adecuada, Heráclito se presenta aquí de manera oblicua como buscador de algo valioso, escaso y cuyo hallazgo y posesión es fruto del esfuerzo. Dos textos complementarios son B101, que declara la búsqueda de sí mismo,[62] y B90, donde se hace una analogía entre la relación del fuego con todas las cosas y la del oro con las mercancías.[63] También puede ser pertinente B123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, "la naturaleza suele estar oculta" (porque lo oculto es lo que

[60] *Stromateis*, IV, 4, 2.

[61] B22: χρυσὸν οἱ διζήμενοι, γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον.

[62] B101 (Plutarco, *Adv. Colot.*, 1118 C): ...ἐδιζησησάμην... ἐμεωυτόν. Quizás pudiera caracterizarse la δίζησις ἑαυτοῦ como *búsqueda por sí mismo*, o *preguntarse a sí mismo*, que significarían en este sentido algo próximo a la *historíe*, en tanto que ésta constituye un giro respecto del tradicionalismo en las explicaciones del mundo y del hombre.

[63] B90: Plutarco, *De E*, 388 DE: πυρός τε ἀνταμοιβή τὰ πάντα [...] καὶ πῦρ ἁπάντων, ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός. "Todas las cosas son cambio del fuego y el fuego de todas las cosas, como las mercancías del oro y el oro de las mercancías". El fuego, análogo del oro, posee aquí los caracteres de lo uno que se opone a la multiplicidad total, y del paradigma de valor.

por excelencia es susceptible de ser buscado), donde φύσις significa no el ser natural, sino la auténtica estructura ontológica de las cosas.

Por otra parte, la implicación de la multiplicidad como objeto (al menos objeto secundario, necesariamente ligado al primario) del pensar legítimo no resultaría, por sí misma, incompatible con otros textos pertinentes, por ejemplo, el abierto rechazo de la mera erudición (πολυμαθίη) en B40, puesto que, bien mirado, este último fragmento no expresa un desdén de la multiplicidad, sino sólo una denuncia del falso saber que es incapaz de integrar lo múltiple en unidad,[64] o, en sus propios términos, el "mucho saber" que carece de mente o inteligencia: "El mucho saber no enseña la mente; pues le hubiera enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y, además, a Xenófanes y Hecateo".[65]

Si, a primera vista, según B35, la indagación de lo múltiple parecía aproximar, vía la noción de *historíe̱*, el pensamiento del efesio a la naciente investigación empírica jónica, en cambio el cotejo con B40 sugiere guardar una distancia prudente, e impone una mayor cautela ante la rápida asociación de filosofía y *historíe̱*. En efecto, para Heráclito, según aprendemos de B129 (la crítica de la figura de Pitágoras como supremo *hísto̱r*), hay un vínculo esencial entre *historíe̱* y *polumathíe̱*, y es bien explícito su rechazo de la *polumathíe̱*, una especie de seudosaber que, aunado a la *historíe̱*, se ejemplifica típicamente en al menos tres de los cuatro nombres mencionados (la primera línea enuncia una regla, y las siguientes la ilustran en casos concretos).

[64] No en vano insiste Heráclito en la identificación de lo uno (ἕν) y lo sabio (τὸ σοφόν), por ejemplo, en B32, B41 y B50. La unidad es uno de los grandes temas en la metafísica de Heráclito, y lo característico de su concepción es el carácter esencialmente sintético de lo uno.

[65] *Vid. supra,* n. 27. B40: πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖτίς τε Ξενοφάνεα τε καὶ Ἑκαταῖον. νόον ἔχειν es posiblemente *lectio facilior,* y sólo aparece en los testimonios de Ateneo y Clemente. Sigo a Marcovich (*op. cit.,* pp. 61–64) y a Kahn, quienes se atienen al texto de Diógenes Laercio, IX, 1.

Para nosotros, resulta curiosa la agrupación en B40: Hesíodo es más de un siglo anterior a los otros tres; también destaca el hecho de que dos (Hesíodo y Xenófanes) son poetas (muy distintos entre sí) y dos (Pitágoras y Hecateo) *hísto̱res* (uno de ellos probablemente ágrafo). En todos los casos está implicado el "mucho saber", aunque de modos diferentes. Podría pensarse que la radical diferencia entre sabiduría moral de la vieja poesía y la nueva actitud racional de la *historíe̱* no era para Heráclito tan clara. Pero es posible que no sea esto en lo que Heráclito se interesa. El tema de la crítica de Homero y Hesíodo no es nuevo: constituye un elemento fundamental en el pensamiento de Xenófanes (por lo cual no es casual la mención de éste). Lo que los cuatro nombres tienen en común es que son prototipos de la imagen popular de la sapiencia, lo mismo la antigua que la más reciente, siendo ambas, desde la perspectiva de Heráclito, igualmente fallidas. La meta que ninguno alcanza (y que Heráclito parece reclamar de manera implícita para sí) se llama aquí νόος, 'inteligencia', 'mente' o 'entendimiento' y se contrapone con nitidez al seudosaber. B81 atribuye la paternidad de cierta charlatanería a Pitágoras (κοπίδων ἀρχηγός: "el primero de los charlatanes"), mientras que B129 le atribuye la práctica de la *historíe̱* (quizás entendida ahí como mera búsqueda libresca), y satiriza su original *sophíe̱* o habilidad, caracterizándola como *polumathíe̱* y *kakotekhníe̱*, con una clara carga negativa.

Nuestro problema propio comienza, pues, reconociendo la posible, tal vez probable, ausencia de la palabra φιλοσοφία en la rica e intensa tradición presocrática, y especialmente en el libro de Heráclito. Pero la ausencia de una denominación no implica, de modo necesario, la inexistencia de la cosa nombrada. Heráclito no llama a su propio quehacer "filosofía". Quizás no tenía siquiera una única denominación para su modo de pensar y de hablar. Sin duda, poseyó y empleó algunos términos claves. Entre los más familiares se incluyen νόος (frs. 40, 114, 104), φρονεῖν (frs. 112, 113), φρήν (fr. 104) φρόνησις (fr. 2), σοφίη (frs. 129, 112), (τὸ) σοφόν (frs. 41, 50, 108, 32) y, sobre todo, λόγος. Si la actitud de búsqueda racional, la aper-

tura al ser propio y, en general, la atención al ser de todas las cosas encarna lo que llamamos *filosofía*, el punto más obvio es que, para Heráclito, es precisamente esa actitud la que se echa de menos en esos contemporáneos y antecesores que enumera de manera expresa.

Relaciones con los filósofos milesios

La actitud de Heráclito ante la cultura de su tiempo, si bien es a todas luces crítica, se torna en particular opaca cuando se trata de fijar su relación con la tradición filosófica que ejemplifican Tales, Anaximandro y Anaxímenes de Mileto. Tales fue aparentemente mencionado, si bien en un contexto que no somos capaces de reconstruir. Uno de los fragmentos heracliteos (B80) podría contener una polémica con el único fragmento preservado de Anaximandro (D.-K. 12 B1), y algunos detalles de las ideas cosmológicas del efesio parecen evidenciar una deuda intelectual con Anaxímenes (siendo además en especial conspicua la ausencia de mención del aire, a diferencia de la tierra, el agua y, desde luego, el fuego). Otros exponentes de la ἱστορίη jónica, como Hecateo y Xenófanes, no merecen un juicio más halagüeño que Homero, Hesíodo o Arquíloco. Gregory Vlastos escribió una vez, partiendo de la alta probabilidad de que las teorías de los milesios hayan sido conocidas por Heráclito, que "ser conocido y no ser injuriado por un hombre con el temperamento de Heráclito equivale a recibir un certificado al mérito".[66] Charles Kahn comenta, por su parte, con una sobriedad contrastante con el humor vlastosiano: "El silencio de Heráclito acerca de Anaximandro y Anaxímenes

[66] Gregory Vlastos, "On Heraclitus", en *American Journal of Philology*, 76, p. 355: "That he [*sc.* Heraclitus] had plenty of respect for them [*sc.* the Milesians] we may assume from the fact that they never figure in his victriolic broadsides against prominent contemporaries and predecessors (B40, B42, B56, B57, B81). To be known and not abused by a man of Heraclitus' temperament is tantamount to the receipt of a certificate of merit".

no es, probablemente, ni el resultado de la ignorancia ni un signo de respeto especial".[67]

Aunque es una conjetura, quizás el nexo entre los milesios y Heráclito, la continuidad de la tradición originaria de la filosofía, pueda cifrarse en el importante concepto de φύσις, que propendemos a atribuir a los primeros, pero que no está documentado en ninguno de ellos y aparece por primera vez, con un sentido más que compatible con las reconstrucciones usuales del pensamiento milesio, en varios fragmentos heracliteos (B1, B106, B112 y B123).

Heráclito se ubica para nosotros, pues, en la encrucijada de una doble tradición: la larga serie, preñada de heterogeneidades ideológicas, de los poetas épicos y líricos, por una parte, y la más reciente revolución intelectual jónica, la joven indagación acerca de la naturaleza, por otra. Se puede discutir la legitimidad de la visión tradicional, que acostumbra tratar al poeta Xenófanes como filósofo, maestro de Parménides y venerable fundador de la escuela eleática. De igual modo, se debe insistir, cuando se considera a Pitágoras, en el hecho de que no disponemos en absoluto de evidencia documental directa que justifique la opinión milenaria de que fue en realidad un filósofo. Y si la opinión de Heráclito mismo tiene algún peso, ambos casos son ejemplos de seudofilosofía. La perspectiva que Heráclito parece tener de su propio quehacer, frente a la tradición entera, podría caracterizarse como una especie de consciencia amarga de falta de raíces, de antecedentes: Heráclito parece hablar como si se supiera el primero en formular conscientemente *su* mensaje, *su lógos*. Y, a partir de esto, puede parecer fácil formarse una imagen del pensador como un misántropo arrogante, desdeñoso de los otros, aislado en un presente que quisiera olvidar o borrar su pasado. Pero esta imagen es sin duda unilateral y exagerada: la misma pasión con que expresa su aguda crí-

[67] C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, p. 108 (*ad* B40 *et* B57). El argumento *ex silentio* no es conclusivo. Aunque los haya conocido, el silencio de Heráclito pudo muy bien estar motivado por el escaso conocimiento de los escritos y las ideas de los milesios por parte de su propio público.

tica delata un profundo interés y un compromiso vitales de Heráclito con los destinatarios de su mensaje, con su propia comunidad (los efesios en particular y los helenos en general), con la comunidad toda de los hombres, y con la comunidad de todas las cosas en el *lógos*, la razón de ser y la palabra de razón, y el *kósmos*, el orden universal.

La cuestión de la relación precisa de Heráclito con los milesios es un problema abierto. Para empezar, es sumamente exigua la información disponible de primera mano, y los datos que es posible extraer de la doxografía antigua no son, por regla general, en modo alguno incontrovertibles. La escasez de bases más firmes permite que las reconstrucciones interpretativas desarrollen líneas hermenéuticas en extremo liberales (en el sentido de licenciosas), que llegan a veces a la arbitrariedad más soberana.

En segundo lugar, a diferencia de Tales, tanto Anaximandro como Anaxímenes no son mencionados en absoluto en ninguno de los fragmentos conservados. Incluso en el caso de Tales, el supuesto fragmento podría resultar no ser auténtico, y aun si lo fuera, no está claro qué podría inferirse de la declaración de B38 de que "practicó astronomía" (literalmente, "astrologizó"). Si esta expresión fuera un eco fiel de algo escrito por Heráclito, podría implicar una cierta afinidad de intereses, a juzgar por B120: "Los límites entre la Aurora (Oriente) y el Atardecer (Poniente) son el Oso, y opuesto al Oso, la frontera [¿el guardián?] del brillante Zeus".[68] El sentido preciso de B120 puede ser problemático, pero puede inferirse, a partir de B94 ("El Sol no rebasará sus medidas; si no, las erinias, ministras de la Justicia, lo encontrarán"),[69] y en general de las ideas de límite y medida, el predominio de la noción de un orden o legalidad observable en los movimientos de los astros celestes, incluido desde luego el Sol, que tiene sin duda el papel protagónico en lo que pudiera llamarse (con

[68] B120: Estrabón, I, 1, 6: ἠοῦς καὶ ἑσπέρας τέρματα ἡ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός.

[69] B94: Plutarco, *De exil.*, 604 A: Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.

una vaguedad muy considerable y con un riesgo hermenéutico quizá no menor) la "astronomía" de Heráclito. En este punto, parece importante precisar que la "cosmología" y la "astronomía" de Heráclito no son nociones equivalentes, ni podrían tener la misma extensión (siendo la segunda mucho más restringida). La conexión astronómica entre Tales y Heráclito es en especial vulnerable si se tiene en cuenta la crítica inclemente contra Homero y Hesíodo (ampliamente documentada) y B105. Por otra parte, el agua (a diferencia del "aire") sí tiene una función propia dentro de la "mecánica" de las transformaciones "elementales", y quizás el pensamiento moral del milesio pudiera formar parte de lo que Heráclito retuvo y expandió de la tradición (pienso, por ejemplo, en la *gnṓmē* atribuida a Tales:[70] χαλεπὸν τὸ ἑαυτὸν γνῶναι, "[es] difícil conocerse a sí mismo", una derivación del "Conócete a tí mismo", atribuido a Xilón e inscrito en Delfos, y cuyo eco en Heráclito tenemos en B101).

La posible afinidad de Heráclito con Tales podría hacerse extensiva, por ejemplo, a Solón, con cuyo pensamiento moral y político pueden trazarse algunos paralelos significativos: la *eunomíē*, la idea de una justicia social como equilibrio entre las clases opuestas, el énfasis en la prioridad del bien común, son nociones que pueden haber ejercido una influencia no desdeñable en Heráclito. De esta línea podrían derivarse también las apreciaciones claramente positivas acerca de Bías (B39) y Hermodoro (B125), los dos únicos casos en los fragmentos en que la referencia a un nombre propio no va unida a una crítica.

En el caso de Anaxímenes, que (como Anaximandro) no es mencionado por su nombre en ninguno de los fragmentos (la referencia más antigua de que disponemos de ambos es muy posterior, y se encuentra en Aristóteles), es posible y más que razonable encontrar una huella de su influencia en fragmentos como B31, B36 y B90. El aspecto de la teoría de Anaxímenes que resulta más visible y pertinente es su tesis de que todas las cosas son modificaciones de una sola unidad

[70] Por Demetrio de Falero, D.-K.10, 3, δ 9.

primigenia, de la cual surgen las demás realidades (*cf.* D.-K.13 A7). Lo que Anaxímenes postulaba, inteligible contra un trasfondo cosmológico (y seguramente también cosmogónico), es asimilado, pero también transformado por Heráclito en sus propias concepciones del fuego, el cosmos y el alma, y lo consideraremos más adelante con mayor detalle. Llama la atención, en las formulaciones del ciclo del cambio cósmico, la ausencia de toda referencia al aire (los textos recogidos por Diels como fragmento 76 quizás no sean auténticas citas), lo cual parece un claro signo de distancia y diferencia sustancial entre ambas perspectivas. Pero aunque la formulación heraclitea del cambio cósmico sea irreductible a la física milesia, es susceptible de ser interpretada, al menos en parte, como una postura que supone el conocimiento de la doctrina de Anaxímenes.

En el caso de Anaximandro, la afinidad se vuelve más intensa, por la concordancia de Heráclito respecto de la interpretación del ciclo cósmico de transformaciones o cambios en términos de una estructura que integra la unidad a partir de la contraposición. El esquema estructural de lo que en Heráclito se suele llamar "armonía de contrarios" es perceptible en el fragmento B1 de Anaximandro: "Aquellas cosas que son el origen para las cosas que existen, en esas mismas cosas se produce su destrucción, conforme a lo debido; pues se hacen justicia (δίκη) y se dan reparación unas a otras por su injusticia (ἀδικία) según la sentencia del tiempo".[71]

Además de la imagen del ciclo cósmico (la implicación recíproca y necesaria de los contrarios "nacimiento" y "destrucción" mediante el señalamiento de la identidad de "aquello desde lo cual" y "aquello hacia lo cual"), la descripción del proceso se concentra en la segunda frase en el juego dialéctico de "justicia" e "injusticia". El cotejo del fragmento de Anaximandro con B80 sugiere que Heráclito tuvo en mente las palabras del milesio: "Es necesario saber que la guerra es común y que *la discordia es justicia* y que todo sucede según la discor-

[71] *Vid. supra*, p. 23, n. 26.

dia y *la necesidad*".[72] El punto donde se percibe mejor la diferencia (el centro de gravedad de este texto), es la afirmación de la identidad o la equivalencia de justicia y discordia, sugiriendo así un modelo de explicación, dialéctica y ontológica, que se aparta del de Anaximandro por la supresión del contrario de "justicia". En vez de cifrar el equilibrio de la contraposición dinámica en el juego de estos dos términos, Heráclito procede a una especie de universalización de δίκη, haciéndola indiscernible de ἔρις, "discordia" o "lucha" (término que parece muy cercano a πόλεμος, la guerra, que es el símbolo de la contraposición en general, aquí y en B53, donde *Pólemos* es llamado "padre" y "rey" universal). La diferencia entre los planteamientos de Heráclito y Anaximandro no opaca, pues, su coincidencia en la arquitectura de la concepción ontológica general, que apunta en ambos casos (y en Heráclito es prácticamente explícita) hacia la idea de la racionalidad de la contraposición.

El problema de Heráclito y Parménides

Si el problema de la relación del pensamiento con los milesios es, como dijimos, una cuestión abierta a la interpretación, lo es todavía más el problema de la posible conexión entre las teorías de Heráclito y Parménides. El primer punto que hay que tocar es la dificultad estrictamente cronológica. Nuestro conocimiento de la circunstancia histórica de ambos pensadores es, por decir lo menos, muy precario.

En el caso de los milesios, podemos estar seguros siquiera de que el más tardío (Anaxímenes) tiene que haber sido anterior cuando menos unas dos generaciones (suele fijarse su *akmé̱* alrededor del 546 a. de C.). De Heráclito suele pensarse que floreció alrededor del 500 a. de C., pero esta fecha es una mera aproximación tentativa, que admitiría un margen de error de diez o hasta veinte años hacia

[72] B80: Celso, *apud* Orígenes, *C. Cels.*, VI, 42: εἰδέ<ναι> χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν καὶ δίκην ἔριν καὶ γινόμενα πάντα κατ᾽ ἔριν καὶ χρεών.

adelante.[73] Esta cantidad, dada la distancia temporal que nos separa del efesio, puede parecer poca cosa, pero implicaría una diferencia considerable respecto de su ubicación histórica en relación con Parménides. De éste tampoco puede datarse con precisión la *akmḗ* (la referencia a la muy anterior fecha de la fundación de Elea, o la supuesta dependencia discipular respecto de Xenófanes no resuelven la cuestión). Partiendo del testimonio del *Parménides* platónico (cuya fecha dramática es el 450 a. de C. y cuya plausibilidad cronológica es hoy generalmente aceptada), Parménides debe haber nacido hacia el año 515 a. de C. Si suponemos que el libro de Heráclito pudo ser compuesto alrededor del 490 a. de C., el *Poema* de aquél podría haber sido ya escrito (Parménides tendría entonces veinticinco años), aunque parece más probable que haya sido compuesto hacia el 480 a. de C.[74] Como resultado de esta primera aproximación puede concluirse, de modo preliminar, que la datación cronológica de cada uno no es del todo independiente de la del otro, y lo más sensato parece ser tratarlos como contemporáneos, sin pretender una exactitud abusiva. Un factor de peso (aunque, de manera previsible, inconclusivo por sí solo) para tomar posición al respecto debe incluir un examen del contenido filosófico de las respectivas "doctrinas". Este último aspecto se vuelve más importante (para el adecuado tratamiento de la cuestión de la datación cronológica) en cuanto que, como intentaremos mostrar, las referencias internas potenciales son muy limitadas (en número), y las formulaciones textuales, susceptibles de muy diversas interpretaciones.

En primer lugar, desde la perspectiva de los fragmentos heracliteos, lo que encontramos es un silencio total, que apunta hacia la plausibi-

[73] *Cf.* S. Mouraviev, *Heraclitea, III.1. Recensio: Memoria*, cap. II, pp. 110–129, donde se propone razonablemente la siguiente "cronología hipotética": nacimiento de Heráclito, 520–516; *akmḗ*, 504–500; muerte, 460–456 (p. 128).

[74] *Cf.*, a este respecto, Rodolfo Mondolfo, *Eraclito. Testimonianze e imitazione*, p. XLVII. Por nuestra parte, pensamos que es demasiado ingenuo basar la hipótesis de una composición tan temprana en el mero hecho de que la diosa se dirige a Parménides mismo como κοῦρος (B1, v. 25).

lidad general de la suposición de que el efesio no conoció la obra de Parménides.[75] Si se adopta la hipótesis contraria (es decir, que Heráclito haya tenido noticia del *Poema*), resulta sorprendente que no haya en los fragmentos ni el más remoto eco de nada que podamos encontrar en ninguno de los versos parmenideos. Cabe sospechar que Heráclito hubiera reaccionado ante las tesis de Parménides. Pero lo que vemos es la ausencia de toda reacción, lo cual resulta natural si suponemos, en cambio, que Heráclito no leyó a Parménides. Si tal conjetura es correcta, esto solo implicaría ya la consecuencia de que el pensamiento filosófico de Heráclito no contiene ninguna influencia de Parménides, y pueden comprenderse, en principio, los motivos del efesio con independencia total de cómo se interprete al eleata.

¿Cuál es el panorama de la posible relación entre estos dos contemporáneos, visto desde los fragmentos conservados del *Poema*? Aunque Heráclito haya ignorado el escrito de Parménides, éste puede haber conocido el libro de Heráclito, y (además de la repercusión que en él mismo hubiera producido esa lectura) la huella de la palabra de Heráclito en Parménides pudiera resultar iluminadora respecto del contenido del propio pensamiento de Heráclito. Si encontrásemos alguna referencia inequívoca a cualquier fragmento que conozcamos de manera independiente, Parménides sería el primer testigo doxográfico identificable, y el valor de su testimonio sería inapreciable.[76]

Desde luego, reconocemos, dentro de la común mentalidad arcaica, marcadas diferencias entre ambos, que comienzan con las distintas formas literarias de que cada uno de ellos se sirve. A diferencia de la variada prosa de Heráclito, el discurso de Parménides se expone en versos hexámetros, el paradigma formal de la épica homérica. No es éste un

[75] *Cf.*, por ejemplo, C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, p. 317, n. 160: "Parmenides' poem was almost certainly unknown to Heraclitus, although it may have been composed during his lifetime".

[76] *Cf.* Daniel W. Graham, "Heraclitus and Parmenides", en Victor Caston y D. W. Graham, eds., *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos. 2. Heraclitus and Parmenides*, pp. 27–44.

mero rasgo estilístico, sino parte de una estrategia pedagógica de difusión. La unidad estructural del *Poema*, por su parte, no está (ni ha estado nunca) en modo alguno en cuestión, aunque su explicación concreta pueda seguir caminos muy distintos, y llegar a conclusiones diversas. (En efecto, el mayor problema hermenéutico, en el caso de Parménides, radica precisamente en cómo se entienda el modo de ensamblar las llamadas "Vía de la verdad" y "Vía de la apariencia u opinión".) En cuanto al aspecto narrativo (que se anticipa a través de ciertas declaraciones iniciales de la diosa), las etapas o estaciones que ésta marca en su relato (*mûthos*) son el criterio básico que permite o legitima la división del poema como un todo en tres partes. El tono y el ambiente del proemio de Parménides (B1, vv. 1–24) contrastan con los del proemio de Heráclito (B1 + B114 + B2), y el estatismo de la revelación del ser, con el dinamismo cósmico del *lógos* (como era de esperarse, y como es natural que ocurra con un proemio, siendo éste siempre una introducción a un contenido que se desarrolla posteriormente).[77]

Heráclito habla ahí con su propia voz, cuya autoridad deriva del *lógos*, al que concibe sin duda como dotado de una existencia objetiva e independiente. La 'verdad' que le importa decir es expresada desde las primeras palabras, y el contexto en el que se inserta esta 'verdad' es la incomprensión y la negligencia epistémica de los hombres ante su propia realidad vital. El "yo" aludido en el proemio heracliteo está presente, aunque velado, en los demás fragmentos. Parménides, por su parte, inicia su obra con un relato marcadamente alegórico, también expresándose en primera persona, contando una experiencia que consiste en un viaje al parecer iniciático.[78] Este esquema narrativo dura los primeros veinticuatro versos del proemio (B1), hasta que la diosa toma la palabra, cuyo uso no abandona ya, tornándose

[77] *Cf.* Alexander Nehamas, "Parmenidean Being / Heraclitean Fire", *ibid.*, pp. 45–64.

[78] Experiencia que, según la interpretación que yo asumiría, es una *katábasis*, o descenso, a la casa de la diosa, situada en algún lugar bajo el horizonte terrestre. (*Cf.* Alfonso Gómez-Lobo, *Parménides. Texto griego, traducción y comentario*, pp. 39–44.)

Parménides mismo, de narrador, en oyente y receptor de la enseñanza que aquélla le ofrece.

Es manifiesto en ambos casos, así, un cierto énfasis en la propia persona del autor, en su individualidad, aunque esto ocurra en cada caso de modos muy distintos. Ambos pensadores, sin embargo, sobreponen a su propia individualidad personal la noción de una verdad de rango supremo, *prima facie* asociable con la idea tradicional de lo divino (que es, además, en Parménides, mencionada con mayor nitidez: la manera de decir de Heráclito es sin duda mucho más ambigua y opaca). Este último punto, la invocación de un conocimiento incuestionablemente cierto, una "verdad" existente de manera objetiva (que da lugar a la visión de Parménides como una suerte de iniciado en misterios inaccesibles para el común de los mortales, y a la figura de Heráclito como un profeta o portavoz de algo que, al menos desde la perspectiva tradicional, se parece mucho a lo divino) es ciertamente muy complejo y de difícil interpretación. Escogemos ver esas referencias a una fuente de conocimiento, cuya autoridad es suprema, sin excluir otras posibilidades, como signo de una coincidencia que concierne al dispositivo interno del pensamiento filosófico, es decir, como una apelación a lo real en cuanto tal y, en este sentido, como expresión de la autoconsciencia vocacional. Aunque los contenidos "doctrinales" son muy diferentes, la consciencia de la propia originalidad, la irreductibilidad del propio mensaje al mero saber de apariencias que priva en el mundo humano, son sorprendentemente semejantes: el saber filosófico se presenta, basándose de modo expreso en una verdad propia, en ambos casos, como crítica del saber aparente (o sea, de lo que entre los hombres pasa por saber, sin serlo en realidad). La diferencia entre ambas formulaciones parece concentrarse, desde el ángulo histórico, en esto: mientras es muy improbable que Heráclito reaccione (de la manera que se quiera) ante Parménides, es cuando menos posible que Heráclito esté incluido entre los blancos de la crítica parmenídea.

Es conveniente insistir ahora, luego de haber reconocido las múltiples diferencias en el nivel de las formas de expresión, en la espe-

cificidad del léxico. Por ejemplo, el sustantivo "verdad" (*alḗtheia*), cuya importancia es sin duda central en Parménides, no ocurre en Heráclito (la instancia más próxima parece ser B112: *alethéa légein*, literalmente "decir verdades"). Otro caso es la sustantivación de *eón* y *eînai* (o sus sinónimos), que es parte muy importante de la originalidad de Parménides; el uso heracliteo del participio parece normal (B1, B2, B80, por ejemplo), y lo que brilla por su ausencia es precisamente una sustantivación (la excepción en Heráclito podría ser B113, si *tò phroneîn* es la lectura correcta). *Nóos* (*noeîn*, el infinitivo, es exclusivo de Parménides) se cuenta entre los términos comunes. Un caso en especial significativo es el de *lógos* en Parménides B7 (vv. 5–6: κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον // ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα: "juzga, en cambio, con la razón la combativa refutación // expresada por mí"), de donde podría derivar un argumento interesante: el sentido que *lógos* requiere aquí es "razón" como facultad de juicio (la alternativa entre "es o no es" es llamada *krísis* en B8, 15) , o bien, "razonamiento", cuyo objeto es el *élenkhos*, el argumento refutativo de la diosa (posiblemente ejemplificado en B2, B3, B6 y el propio B7). Llama la atención la distinción del *lógos* (cuya posesión se atribuye de modo explícito a Parménides) respecto del ámbito del lenguaje, que es aquí el de la diosa y parece más cercano al *élenkhos* ya expresado. Pero ¿de dónde podría haber adquirido *lógos* tal sentido? Incluso en el *Poema* (B1, 15: μαλακοῖσι λόγοισιν) *lógos* tiene el sentido usual de palabra o discurso. El antecedente parecería ser Heráclito, lo cual, si pudiera comprobarse, sería un apoyo importante para la tesis de la posterioridad de Parménides. Aunque puede dudarse de que éste sea, en efecto, uno de los significados de *lógos* en los textos de Heráclito, lo requerido sería sólo la plausibilidad de que *lógos* hubiera sido así interpretado por Parménides. Las alternativas a esta explicación serían: a) que derivara de otra fuente, y b) que Parménides mismo hubiera efectuado la transición del significado.

Respecto de la posibilidad de una cita textual de Heráclito, el examen de los versos del *Poema* de Parménides arroja un resultado negativo. Los textos en que se ha creído ver una referencia a los *ipsissima ver-*

ba del efesio no permiten, en realidad, hablar de nada tan explícito como una cita. Respecto de otros fragmentos parmenideos, los que con mayor frecuencia son interpretados como indicativos de una polémica (no exclusiva) contra Heráclito (tesis más razonable, distinta de la que afirma la existencia de citas textuales) son B4, B6 y B8 (v. 5).[79]

En Parménides B4, el verso 1 ("Considera cómo las cosas ausentes están, sin embargo, firmemente presentes en el pensamiento")[80] ha sugerido a algunos una referencia a Heráclito B34. Una consideración más detenida no permite tal optimismo. En primer lugar, el fragmento de Heráclito invoca de manera expresa la fórmula παρεόντας ἀπεῖναι ("presentes, están ausentes", referida a los sordos) como un dicho (φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ), de modo que la fuente de que deriva la expresión en Parménides podría no ser Heráclito. En segundo lugar, son claramente distintas e irreductibles las referencias deseadas en cada caso: la diosa de Parménides impone, a título de prescripción, observar *cosas* "ausentes" como "presentes" (es decir, habla de objetos de conocimiento), mientras que Heráclito habla de *personas* (sujetos de conocimiento).

Por otra parte, no queda claro de inmediato cómo, en efecto, las cosas ausentes podrían hacerse presentes al *nóos*, ni tampoco de qué modo puede ilustrarse esa presencia de lo ausente en los versos siguientes: "Pues no interrumpirás el contacto de lo que es con lo que es // ni dispersándolo totalmente doquiera según un orden // ni reuniéndolo".[81] Los versos 3 y 4 del mismo B4 parmenideo incluyen los participios σκιδνάμενον y συνιστάμενον que algunos han querido ver como una polémica con el fragmento B91, uno de tres frag-

[79] Sobre esto, *vid.* Daniel W. Graham, *op. cit.*, pp. 27–44, quien recopila los pasajes en el *Poema* en los que podría haber una reminiscencia del texto de Heráclito, omitiendo mencionar B7, 5. Por mi parte omito la referencia a B1, 31–32, en parte por la oscuridad del propio texto de Parménides, y en parte porque el supuesto paralelismo con B41 y B28 es, a mi jucio, vago e inespecífico.

[80] B4, 1: λεῦσσε δ᾽ ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως.

[81] B4, 2–4: οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι // οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον // οὔτε συνιστάμενον.

mentos fluviales de Heráclito donde se emplea, en lo que parece una glosa marginal, la pareja de opuestos verbales σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει (literalmente "[se] dispersa y de nuevo [se] reúne"). Este fragmento, sin embargo, por una parte es de autenticidad discutible;[82] por otra, aún suponiéndolo auténtico, en vista del contexto doxográfico y reconociendo la aparente falta de adecuación de la expresión "dispersarse y reunirse de nuevo", aplicada al movimiento de un río (la expresión textual, debida a Plutarco, exige vincular ambos verbos con el sujeto que es *thnẹtẹ́ ousía*, "sustancia mortal"), parece sensato retener la segunda frase con plena consciencia de nuestra total ignorancia de su posible contexto original, y mantenerla separada de la consideración de la sentencia fluvial propiamente dicha. No hay, pues, elementos suficientes para afirmar que haya aquí siquiera un eco inequívoco de Heráclito.

Por lo que toca a Parménides B6, es importante señalar que en los primeros tres versos hay, sin duda, al menos una laguna identificable,[83] que afecta el sentido general. Los versos finales (4–9) describen a los usuarios de un camino desdeñable, donde "andan errantes los mortales que nada saben, bicéfalos".[84] El pensamiento de éstos se califica igualmente de errabundo (πλακτὸν), se enfatiza su pasividad, y el fragmento remata así: "para éstos, ser y no ser pasan por lo mismo y no lo mismo, y el camino de todos [ellos] revierte sobre sí mismo".[85] La posibilidad de una polémica con Heráclito parece plausible a par-

[82] Sería extraño, en efecto, que Heráclito fuera autor de los tres fragmentos fluviales, B12, B49a y B91.

[83] Subsanada por Diels con la conjetura εἴργω, con base en B 7, 1. Estos versos constituyen la fuente última de la tesis de una *tercera* vía, que se añadiría a las dos que menciona B2 (vv. 3 y 5). Otra posibilidad, propuesta por Néstor L. Cordero ("Les deux chemins de Parmenide dans les fragments 6 et 7", en *Phronesis*, 24, pp. 1–32), es ἄρξει ("comenzarás"). (*Vid*. C. Eggers, *op. cit.*, vol. I, p. 442; A. Gómez-Lobo, *op. cit.*, pp. 94–95.)

[84] B6, vv. 4b–5a: βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν | πλάττονται, δίκρανοι.

[85] B6, vv. 8–9: οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισθαι | κοὐ ταὐτὸν, πάντων δὲ παλίντροπος ἐστι κέλευθος.

tir de la imagen de los hombres como *díkranoi*, que tiene que ser vista como creación parmenidea, y que parece ensamblarse bien con la atribución de ser y no ser, lo mismo y no lo mismo, expresiones que pueden sugerir la concepción de Heráclito, pero que no la reproducen en sus propios términos (conviene recordar que Heráclito suele decir que dos contrarios cualesquiera son "lo mismo", pero en ninguna parte —que yo sepa— afirma a la vez que sean "no lo mismo"). Finalmente, el adjetivo *palíntropos* parecería referir a B51. Sólo que ahí se podría leer *palíntonos*, y aunque se retuviera la otra lección, Heráclito lo aplica a *harmoníe̱*, mientras que Parménides lo vincula con *kéleuthos*, término que retoma *hódos*, uno de los ejes principales en la exposición, desde el proemio hasta el fin de la vía de la *dóxa*. No es, pues, por completo necesario ver la crítica del seudoconocimiento de los hombres como una polémica específica o exclusivamente dirigida a Heráclito.

De los cuatro fragmentos considerados del *Poema*, es el último el que en realidad resulta decisivo. Sin prejuicio, es difícil no ver una oposición deliberada a la fórmula heraclitea de la eternidad (B30: ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται, "fue siempre y es y será") en B8, 5–6: "ni fue antes ni será después, ya que es ahora todo igual, uno, continuo" (οὐδέ ποτ᾽ ἦν οὐδ᾽ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν ἕν, συνεχές). Para los efectos de nuestro estudio de Heráclito, lo más importante de este reconocimiento de una contraposición crítica por Parménides, es que concierne al tema de la temporalidad, cuyo valor es difícil de exagerar en cualquiera de los dos pensadores. Signo de la consciencia de tal importancia de la cuestión en Heráclito es el contexto del *Poema* en que aparece la fórmula parmenideana, que (se la interprete como se quiera) declara de manera expresa una anulación de pasado y futuro en "lo que es", lo cual equivale prácticamente a reducir "era" y "será" a predicaciones ilegítimas en cuanto que ambas suponen una afirmación de "lo que no es". El punto pertinente podría expresarse así: difícilmente Parménides hubiera formulado la idea de la extratemporalidad sin el contraste de la fórmula heraclitea de B30, con un designio de evidente rechazo, pues ¿quién más sino Heráclito

dijo que el orden de lo real, lo que existe como totalidad, "siempre fue, es y será"? Sin entrar a una discusión comparativa acerca del sentido preciso de ambas concepciones (no sólo distintas, sino acaso incompatibles y mutuamente excluyentes), la posible polémica de Parménides apunta, por lo pronto, a la tarea de reivindicar el alcance y la centralidad metafísicas de la concepción filosófica (ontológica) de Heráclito.

El destino de Heráclito en la filosofía griega

La presencia perceptible del pensamiento de Heráclito en la tradición posterior es intermitente, y de diverso alcance en cada caso, por lo que rastrearla es una tarea más doxográfica que directamente interpretativa. Un cierto influjo se deja ver en algunos fragmentos de Empédocles, pero no siempre es fácil decidir siquiera el sentido general de la referencia (B3, B16, B17, B106, B110, B 135, se cuentan por Mondolfo como imitaciones empedocleanas del efesio). En cambio, su ausencia es significativa en lo que conocemos del libro de Anaxágoras. Los ecos y deliberadas reminiscencias en Demócrito incluyen los fragmentos B53, B64–B65, B98, B170, B171, B147, B158 y B236. El lenguaje de los fragmentos B1 y B2 de Meliso retoma casi literalmente la formulación de Heráclito (B30) y contradice de manera directa el texto de Parménides (B8, 5), al predicar "fue siempre" y "será siempre" de lo que es.

La repercusión de Heráclito sobre la sofística suele concentrarse en la figura de Protágoras. En general, esta conexión no parece independiente de una línea (sólo a medias lo sería) muy aparente en *loci classici* de los escritos de Platón,[86] donde la interpretación directa de Heráclito está necesariamente mediada por la interpretación que de modo previo se asuma del propio Platón. Incluso al margen del

[86] A este respecto, los pasajes fundamentales son *Teeteto* 152d y ss., 156e, 160a 179d–180b, y *Cratilo*, 401d, 402a, 412d, 440b–e.

texto platónico, y acudiendo a los textos originales (o lo más cercano a éstos a nuestra disposición) puede resultar muy riesgoso, por ejemplo, hacer excesivo énfasis en el fragmento B6a (D.-K.) de Protágoras: δύο λόγους εἶναι περὶ πάντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις,[87] "sobre cualquier cosa hay dos *lógoi* [tesis] contrapuestas entre sí", pues aunque implica, en efecto, una postura aparentemente afín al énfasis heracliteo en la realidad de la contraposición, conlleva también una considerable lejanía de perspectiva, que puede verse reflejada aquí en el uso del propio concepto de *lógos* (el cual aparece aquí en plural, asociado justo a la oposición en un nivel lógico-lingüístico o gnoseológico, mientras que el plano ontológico queda incluido en la noción de *prâgma*). El notable alejamiento de Heráclito que implica la perspectiva sofística (hasta donde ésta encarna en la formulación de uno solo de sus exponentes) es particularmente visible en el más famoso de los *dicta* del movimiento sofista, que pasa por ser el lema de su verdadero espíritu: πάντων χρημάτων μέτρον ἔστιν ἄνθρωπος (D.-K. B1): "De todas las cosas el hombre es la medida". Esto está, desde luego, muy lejos de la visión que exponen las palabras de Heráclito en B30, que identifican el *kósmos* eterno con el "fuego siemprevivo" (πῦρ ἀείζωον) y concluyen con la alternancia del encenderse y apagarse "con medidas" (μέτρα). Las medidas de las cosas estaban para Heráclito en las cosas mismas: la metricidad es lo medular en el orden real, el *kósmos per se*. Si hay medidas en el hombre mismo (y para Heráclito sí las hay), ello se debe a la inclusión de éste en el cosmos, al que está necesariamente sometido. En Protágoras, es el hombre (quizás el individuo) el que ejerce de manera despótica su poder metrizante sobre las cosas: éstas han sido privadas de sus medidas, que son ahora vistas como dones venidos del arbitrio soberano de los hombres. El *kósmos* protagoriano, si cabe hablar así, sería frágil creación humana, algo que existe νόμῳ, por convención, no φύσει, por naturaleza. La cuestión hermenéutica no concierne aquí, primariamente, al sentido intrínseco de la concepción de Heráclito,

[87] Diógenes Laercio, IX, 57.

sino a la interpretación protagoriana, y ésta, si nos atenemos al texto, está concentrada en un uso de la noción de *métron* que parece tener intenciones irónicas y que sugiere un desdén crítico, más que una imitación retórica.

Un factor decisivo para su inclusión en la tradición filosófica por la historiografía posterior, es que Heráclito haya sido visto por Platón y por Aristóteles como un representante inequívoco de la tradición a la que ellos mismos se sabían pertenecer. Esta atribución a Heráclito de la calidad de filósofo por los mayores exponentes de la era clásica fue posible, en primer lugar, porque ambos forjaron nuestro concepto de la filosofía como ciencia y sapiencia. Ambos tenían ideas claras y bien definidas acerca de la filosofía, a la que concibieron por igual como ciencia o saber de verdades, *epistḗmē*, por oposición a *dóxa*, la opinión como un saber de meras apariencias, y cada uno poseía un sentido histórico que, aunque envuelva errores y equívocos y hoy pueda parecer a algunos precario, fue en mucho certero y fidedigno. A la vez, también es verdad que sus perspectivas son irreductibles entre sí, no sólo diferentes de las nuestras, y que nos muestran dos imágenes distintas de Heráclito, el filósofo.

Dicho en forma muy resumida, la visión platónica de Heráclito se cifra en el énfasis que atribuye a la movilidad de todo lo existente, siendo casi siempre interpretado en términos ontológicos extremos como un defensor de la relatividad y la universalidad del devenir. Ocasionalmente, Platón sugiere la derivación de posturas sofísticas (como la de Protágoras) a partir de la tesis del flujo y el movilismo universales que atribuye a Heráclito. Además de la manifiesta discordancia de esta imagen interpretativa de Heráclito con la letra y el espíritu de los propios fragmentos heracliteos pertinentes, la opacidad de Platón y las complejidades propias de la dimensión literaria de los diálogos dejan suficiente espacio para la duda respecto de la verdadera naturaleza del heraclitismo platónico.[88] En los textos aristotélicos,

[88] Refiero al lector interesado en la recepción platónica de Heráclito a mis siguientes trabajos: "Sócrates y el oráculo de Delfos", en *Theoría*, núm. 14–15, pp. 71–89;

Heráclito aparece como el autor de una prosa imprecisa, el (dudoso) detractor del supremo principio de no-contradicción, y uno entre muchos balbucientes φυσικοί, cuya tesis específica acerca de la ἀρχή universal es el fuego. De los propios lineamientos generales de Aristóteles depende, en medida no desdeñable, el testimonio de Teofrasto, quien ha fungido como base de la tradición doxográfica posterior.

Es conveniente en este punto, aunque sin pretender entrar a fondo en el tema, tomar consciencia de la complejidad del problema de nuestras fuentes de los fragmentos de Heráclito. Los 126 fragmentos enlistados por Diels-Kranz provienen de más de treinta fuentes, siendo la más temprana Platón (siglo iv a. de C.) y la más tardía Alberto Magno (xiii d. de C.). Clemente de Alejandría (ii–iii d. de C., 24), Hipólito (iii d. de C., 17) y Plutarco (i–ii d. de C., 20) son los que citan un mayor número de fragmentos. Otros: Diógenes Laercio (ii–iii d. de C.), 11; Sexto Empírico (iii d. de C.), 3; Aristóteles (iv a. de C.), 4; [Aristóteles] (i d. de C.), 2; Iámblico (v d. de C.), 3; Marco Aurelio (ii d. de C.), 6; Eusebio (iii–iv d. de C.), 3; Juan Estobeo (v d. de C.), 12; Estrabón (i a. de C.–i d. de C.), 3, Tzetzes (xii d. de C.), 2; Teofrasto (iv–iii a. de C.), 2. Aecio (iv–v d. de C.), Plotino (iii d. de C.), Porfirio (iii d. de C.), Polibio (ii a. de C.), Galeno (ii d. de C.) y Heráclito Homérico (i d. de C.) se cuentan entre quienes citan un solo fragmento. Tres textos en la colección de Diels-Kranz están en latín: B4, Alberto Magno (siglo xiii d. de C.); B37, Collumella (i d. de C.); B67a, Hisdoso (*post* siglo v d. de C.).

Es notable que las cinco fuentes más importantes, en términos de la cantidad de fragmentos transmitidos (Plutarco, Diógenes Laercio, Clemente de Alejandría, Hipólito y Estobeo) son todas pertenecientes a la era cristiana. Entre las fuentes antiguas destacan Aristóteles

"*Anámnesis* en el *Menón* platónico", en *Apuntes Filosóficos*, núm. 22, pp. 61–79; "*Gorgias*, 507e 3–508a 8: ¿Pitágoras y pitagóricos, o Heráclito?", en A. Vargas, D. García y O. Álvarez, eds., *Tradición y cultura clásica*; "Flujo y lógos. La imagen de Heráclito en el *Cratilo* y el *Teeteto* de Platón", en E. Hülsz, ed., *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum*, pp. 361–390.

y Teofrasto. Platón es la fuente más antigua (si el *Hipias mayor* es auténtico y si en realidad hay en él dos citas textuales). La calidad de las citas es, naturalmente, un tema más complejo: no todos los autores son igual de escrupulosos en sus citas, y los estándares pueden variar mucho incluso en un mismo autor (por ejemplo, Plutarco y Diógenes Laercio). En este estudio nos hemos guiado la mayor parte de las veces por la edición de Marcovich, quien distingue los fragmentos por grado de literalidad (C = *citatio*, P = *paraphrasis* y R = *respicit*), y hemos tratado de hacer explícito y justificar siempre que nos apartemos de su *Editio maior*. En la medida de lo posible, hemos procurado también consultar las lecturas, comentarios y notas de los *Heraclitea* de Serge Mouraviev para todos los fragmentos citados, indicando en notas las variantes. Hemos intentado discutir el contexto inmediato de cada fragmento, y la fiabilidad del testigo pertinente según nos vayamos enfrentando a los textos mismos, y según lo requiera nuestro tema.

Sobre las fuentes de nuestro conocimiento textual de Heráclito, conviene seguir teniendo presente a John Burnet, en general, y a G. S. Kirk, en particular. Se encuentran aportaciones valiosas en C. H. Kahn (especialmente sobre Teofrasto, respecto de Anaximandro y Heráclito) y, de manera ocasional, en otros autores, como M. L. West, G. Vlastos, S. Mouraviev, W. K. C. Guthrie y A. García Calvo.

Los grandes temas en los fragmentos

Todos los distintos temas que forman el conjunto de la filosofía de Heráclito están recíprocamente contenidos unos en otros. Desde luego, hay menos temas que fragmentos: la pluralidad de éstos es reductible a un conjunto menor, un repertorio fundamental. Pero aun esta pluralidad más restringida es todavía engañosa, en cuanto que apunta a una unidad más profunda. Podría pensarse y decirse, pues, que hay algo así como un "sistema" de Heráclito, que está presente en todos y cada uno de los fragmentos conservados, y que, en este sentido, cada uno de ellos es un espejo fiel del conjunto.

Aunque sugerente, precisamente por cuanto pone la unidad en el primer plano, este tipo de interpretación puede quizás resultar excesivo, en la medida en que no sólo presupone en Heráclito una voluntad teórica constructiva, sino además le atribuye, de modo implícito, la intención de expresar la concepción entera del "sistema" en cada oportunidad declarativa singular. El punto que debe ahora considerarse es el sentido que pueda darse a esa sistematicidad u organicidad, o, más simplemente, unidad, cuya presencia parece innegable. No se trata de la simple congruencia entre los diversos contenidos de los fragmentos, es decir, entre los grandes temas generales de que Heráclito se ocupa. Si el pensamiento filosófico ha de ser sistemático, hay que interpretar tal sistematicidad como la respuesta metodológica a la exigencia objetiva que plantea la propia realidad que es materia de la consideración. Quiero decir que es la unidad de lo real la que impone la unidad del pensamiento, debido a que éste pretende, por exigencia del principio vocacional, hacer presa de aquélla. En tal sentido, filosofar es unificar, pero no porque confiera a lo real una unidad y una racionalidad producidas por el mero pensamiento, sino porque filosofar es siempre un esfuerzo del pensamiento por captar y expresar la unidad y el orden propios de la realidad en sí misma.[89]

Lo uno es enfocado desde diferentes ángulos, y denominado diversamente: la pluralidad nominal es signo de unidad, la diversidad categorial expresa la mismidad de lo que es. Uno de los rasgos específicos de la filosofía heraclitea es su peculiar manera de comprender la unidad como síntesis, como unidad compleja (por contraste con simple), en lo cual Heráclito puede considerarse paradigma representativo de la mentalidad griega arcaica. Para lograr captar conceptualmente el verdadero sentido de esa unidad del "sistema", que representa la unidad de la realidad que es objeto del pensamiento teórico, hay que poner en práctica una mirada sinóptica de aquella pluralidad categorial. Y, para hacer justicia al dinamismo dialéctico de esa concepción

[89] Sobre este tema, *vid.* mi artículo "La unidad de la filosofía de Heráclito", en *Tópicos*, núm. 28, pp. 13–46.

de Heráclito, hay que mirar el conjunto mismo de su filosofía desde cada uno de sus grandes temas, hasta que la sucesión ceda el paso a la simultaneidad de la visión y seamos capaces de ver las conexiones desde todas esas perspectivas complementarias.

Una de las tesis interpretativas cardinales para este estudio es el reconocimiento del carácter primario o prioritario del tema del λόγος. Este término, como veremos en seguida, puede servir bien para denominar el propio discurso heracliteo como un todo, tanto en su realidad "material" como en cuanto a su sentido, a su contenido "objetivo". También resulta apropiado para designar cada una de sus declaraciones singulares, sus "tesis" diferenciables. Y, si nuestra interpretación general del tema no es incorrecta, *lógos,* en cuanto categoría filosófica central, alude además —siendo éste su sentido predominante y básico— a la estructura racional de lo real, y ésta es reflejada en la forma misma del *lógos* y los *lógoi* heracliteos, y constituye la clave medular de lo que pudiera llamarse su "poética". El tema expreso del *lógos,* según mi interpretación, es él mismo en extremo complejo y abarca, cuando menos, los subtemas del lenguaje y el conocimiento adecuado de la estructura ordenada (o racional) de lo real. También se halla implicado (aunque éste no sea, en verdad, uno de los significados del término) el problema de la razón en general y, sobre todo, la cuestión de la consciencia (o más exactamente, de la *inconsciencia* que afecta a la inmensa mayoría de los hombres).

Tomando el tema del *lógos* como punto de partida, puede derivarse a otras muchas cuestiones vinculadas de manera íntima con aquél desde el principio. Destaca, en primer lugar, la conexión con el concepto de *phúsis,* que ya es mencionada como término afín al propio *lógos* desde el proemio del libro (B1). *Phúsis,* un término de enorme resonancia en la interpretación antigua y moderna acerca de los presocráticos en general, está documentado por primera vez en algunos fragmentos heracliteos (B1, B106, B112, B123). Su sentido es el de "naturaleza" como índole distintiva y objetiva de lo que cualquier cosa es. Significa, pues, algo así como la estructura real de una cosa cualquiera y de todas en conjunto. Representa, además, el objeto

de conocimiento propiamente dicho, que Heráclito presenta como accesible y aparente, y a la vez como difícil de encontrar y oculto. Aunque es quizás sensato no identificarla de modo apresurado con el fuego, esta conexión es también bastante plausible, al menos si se toma en cuenta el aspecto dinámico de la concepción físico-ontológica de Heráclito (el cual presupone, por su parte, el reconocimiento del carácter racional, ordenado, inteligible de lo real mismo). En suma, *lógos* y *phúsis* configuran una unidad categorial, con sentido metafísico. Y su conexión apunta a algo que puede ser confirmado de modo independiente: la noción de *kósmos*, que hay que interpretar (a mi parecer) reconociéndole la universalidad que efectivamente implica. El término *kósmos* tampoco está documentado en ningún texto filosófico auténtico previo a los fragmentos heracliteos, aunque podía haber sido empleado ya por Anaximandro (quizás en plural, bajo la forma de una teoría acerca de *ápeiroi kósmoi*, mundos infinitos o innumerables) y, menos plausiblemente, también por el primitivo pitagorismo. A partir del texto de B30, la conexión de *kósmos* con el tema del fuego es de inmediato evidente. Y puede añadirse a éste, a título de tema subordinado, las diversas referencias al sol (*Hḗlios*), que estructuran un símbolo con una función conectiva respecto de varias cuestiones centrales. Estas últimas ideas (*phúsis, kósmos,* fuego, sol) contienen ya la noción del devenir, el cambio universal, con el que Heráclito es asociado de modo muy insistente desde la Antigüedad (con la conocida derivación, seguramente falsa por su carácter exagerado y unilateral, de la supuesta doctrina del flujo universal, popularizada por la interpretación platónica y platonizante). El contenido metafísico (o físico-ontológico) de todos estos puntos, vistos como una unidad, es desde luego la célebre teoría de la unidad e identidad, o la armonía de los contrarios, a la que Heráclito refiere prácticamente en todos los textos auténticos preservados.

Este elenco de temas no representa todavía, por más que todos ellos tienen un fundamento textual en los fragmentos, la totalidad del repertorio de la filosofía de Heráclito. En realidad, podría decirse que está faltando el tema central o principal, que forma algo así como el contex-

to básico de aplicación de todas aquellas otras cuestiones recién mencionadas. Me refiero al tema de la idea del hombre: la concepción de nuestro propio ser. Ψυχή, el alma, νόος, la mente o la inteligencia, el carácter (ἦθος), en todos estos casos, Heráclito es el primer usuario filosófico de tales palabras, fundamentales en el léxico de la filosofía clásica. Por su parte, se hallan también la libertad, la acción, el lenguaje, el saber y el deseo: todos éstos son subtemas en los que Heráclito especifica aquello en que consiste propiamente nuestro ser. El pensamiento y el arte de Heráclito se ocupan de la vida humana: la teoría del λόγος es la expresión de una filosofía acerca del hombre y todo lo humano, y no sólo una concepción ontológica general.

CAPÍTULO II
EL PROBLEMA DEL SIGNIFICADO DE *LÓGOS* EN LOS FRAGMENTOS

El *lógos* como tema y como problema: sentidos básicos de *lógos* en los fragmentos

Ningún estudio acerca de Heráclito puede prescindir del tema del *lógos*, pero ciertamente es posible (e incluso frecuente) que el primer abordaje se ocupe de otras cuestiones, como el "movilismo universal", la unidad de los contrarios o la "doctrina" acerca del fuego. Puede justificarse otra perspectiva invocando el hecho de que, con el término *lógos*, Heráclito expresa la primera idea en el escrito originario[1] (una idea compleja por completo filosófica, como esperamos mostrar). La consideración de la serie de fragmentos que contienen la palabra confirma, como veremos, la impresión de que no es gratuito que en *lógos* coincidan el inicio y la idea fundamental. Esta coincidencia del comienzo narrativo y el fundamento filosófico deriva de la textura interna de la praxis literaria concreta de Heráclito, que revela de mil maneras siempre lo mismo: la unidad de la forma y el contenido, de la palabra y la cosa, caracteriza a la vez el estilo literario y el método filosófico de Heráclito. Esta unidad es pertinente para la exégesis de todos los fragmentos. Puede, en fin, aducirse además un motivo histórico-crítico para comenzar a estudiar a Heráclito a través del tema del

[1] Leemos el comienzo de B1, τοῦ δὲ λόγου τοῦδ᾽ ἐόντος αἰεὶ, "pero de este *lógos* que es siempre". Como muchos comentaristas han reconocido, el δέ inicial implicaría la existencia de algunas palabras antes (*cf.* M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, p. 112), como Ἡράκλειτος τάδε λέγει. García Calvo propone leer τουδὲ en vez de τοῦ δὲ, lo que daría un sentido como éste: "De este *lógos*, que es siempre éste". Es notoria la simetría y la intención reiterativa de la grafía de las primeras palabras, que en el original, con mayúsculas y sin signos diacríticos, debe haberse leído ΤΟΥΔΕΛΟΓΟΥΤΟΥΔΕΟΝΤΟΣΑΙΕΙ.Incluso reteniendo la lectura usual, la sintaxis más natural es algo así como "Del *lógos*, que es siempre éste…"

lógos: someter a prueba la arraigada opinión en los estudios heraclitianos de que, en la vieja palabra λόγος (que no es sino el nombre sustantivo del verbo λέγω), cristaliza Heráclito una nueva categoría filosófica de primer rango, objeto de una importante teoría. Ciertamente hay una corriente de interpretación que trivializa el significado del término (y tiende a minimizar así su alcance), pero casi todas las líneas hermenéuticas modernas comparten la perspectiva contraria, la que reconoce que el *lógos* es un concepto clave, en el cual está cifrada la significación profunda del pensamiento de Heráclito. Desde nuestra perspectiva, en este solo tema radica uno de los motivos decisivos de la legítima adscripción de Heráclito a la tradición filosófica originaria. Tal adscripción es un acto bien fundado, puesto que, al margen de opiniones e interpretaciones, el hecho medular e incontrovertible es que *lógos* es, en los fragmentos, objeto inicial expreso y asunto reiterado del discurso (si disponemos de cerca de un centenar de fragmentos indiscutiblemente genuinos, las ocurrencias del término representan cerca de la décima parte). Cabe, pues, afirmar que el discurso racional de Heráclito es genuina filosofía, entre otras razones, porque es un *lógos* que se ocupa del *lógos*: la compleja reflexividad constitutiva del *lógos* heracliteo es uno de los signos del acto (en contraste con el mero germen) de una autoconsciencia racional, no documentada antes de Heráclito mismo.

El *lógos* no es, pues, sólo tema sino también problema. El problema del *lógos*, entendido como la tarea de mostrar la presencia de la racionalidad en el discurso y en el objeto propio de éste, y especificar su significado y alcance, surge de manera explícita en Heráclito, y desde entonces es para la filosofía cuestión básica y recurrente, cuyo planteamiento es parte de su actividad normal, así como tema obligado y expreso en todos los grandes maestros de la tradición. La importancia y enorme originalidad de Heráclito no se limita a su carácter de pionero en el ámbito histórico (en donde goza sin duda de un lugar permanente), sino que alcanza el plano sistemático, porque su idea del *lógos* no sólo desempeña una función teórica (metafísica), sino que hace especial énfasis en el aspecto vital: el *lógos* es, por una parte,

elemento descriptivo fundamental en lo que pudiéramos llamar su ontología, pero también es un imperativo ético conforme al cual los hombres han de orientar sus propias vidas. Puede decirse, así, que el *lógos* es πρόβλημα en Heráclito, en los dos sentidos de la palabra griega:[2] porque es la evidencia más *prominente*, universal e inmediata, y porque a pesar de ello es ignorado y descuidado por los hombres (y a través de esta ignorancia y este descuido, se convierte en *obstáculo* para éstos). Para nosotros, el problema del *lógos* en Heráclito comienza con el reto de discernir sus varios sentidos y consiste, sobre todo, en la difícil tarea interpretativa de unificarlos en una estructura común.

Debido a la fuerte y compleja carga semántica que la palabra tiene en los textos de Heráclito, parece muy difícil establecer una significación común válida para todos los usos documentados en los fragmentos mismos (en total, diez usos en nueve fragmentos), de suerte que en principio debe hablarse más bien de *los* significados de *lógos*, siempre en plural.[3] Un primer sentido, que puede llamarse de manera genérica "lingüístico" (*lógos* como palabra, discurso, lenguaje), suele ser visto como el significado superficial. Pero, aunque está presente en los dos usos del proemio, tal sentido puramente lingüístico no parece suficiente en las expresiones pertinentes por sí solas, sino que requiere un sentido *adicional*, "ontológico".[4] Este doble sentido lingüístico-

[2] *Cf.* Henry George Liddell y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, *s. v.*, I, 1: "*anything thrown forward* or *projecting*"; y 2: "*hindrance, obstacle*".

[3] *Cf.* W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, pp. 396–400, quien distingue, excluyendo a Heráclito mismo, once significados generales de *lógos*, con numerosas variaciones y matices internos, vigentes antes y en el tiempo de Heráclito, incluyendo algunos usos intraducibles.

[4] Las dos menciones de *lógos* en B1 son: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ᾽ ἐόντος αἰεὶ, "del *lógos* que es éste siempre", y γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, "sucediendo todas las cosas según este *lógos*"; el contexto exige que la palabra tenga *además* un sentido distinto, un significado "ontológico" que tampoco es evidente a primera vista. Disentimos en este punto, a la vez inicial y fundamental, de la ingeniosa argumentación de Marcel Conche, quien, al comentar el fragmento 50 (ubicado, en su edición, precediendo al fragmento 1), dice: "Qu'est-ce que le *lógos*? On peut en

ontológico de *lógos* pudiera estar implicado (aunque con distintos matices e intensidades) en los ocho usos restantes. Por ahora, adelantemos sólo que, si se considera el texto con el cuidado debido, las nociones de orden, proporcionalidad, racionalidad o legalidad objetivos son indispensables para una mínima intelección de *lógos* en B1. Estas nociones son, por otra parte, en especial visibles en la fórmula de B31b, μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ("es medida [*sc.* la mar] en la misma razón proporcional", donde la dimensión lingüística, sin embargo, brilla por su ausencia).[5]

Varios traductores al español han querido retener esa complejidad semántica vertiendo *lógos* por "razón", término que en nuestra lengua abarca (aunque cada vez más débilmente) la acepción de "palabra" o "afirmación verbal".[6] Pero esta loable intención de retener la congruencia recíproca de las dos acepciones del término griego *lógos* la complica una señalada ambigüedad de la palabra española "razón", puesto que ésta última designa, por una parte, la idea de fundamento real u objetivo y, por otra, la noción de facultad cognoscitiva. La difi-

donner une interprétation ontologique: le 'logos', ici, serait la raison réelle indépendamment de l'homme, immanente à toutes choses, les gouvernant, les unifiant: ce serait la raison cosmique. Mais comment dire, en ces cas, que l'on 'écoute' le *lógos*? Il faudrait, comme l'ont reconnu Kirk (p. 67) et Marcovich (p. 114), personifier le Logos, ou entendre le mot ἀκούειν métaphoriquement: solutions désespérées —et qui ne s'imposent pas. Le *lógos* est le discours". (M. Conche, *Héraclite. Fragments,* p. 23.) La observación crítica de Conche da en el blanco sólo si la lectura 'ontológica' es excluyente de la lectura 'lingüística'.

[5] *Contra* M. Conche, *ad loc.*

[6] Así José Gaos, en su versión de los fragmentos; Eduardo Nicol en *La idea del hombre* y *Los principios de la ciencia* ; Rodolfo Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*; Conrado Eggers Lan, en *Los filósofos presocráticos*; Agustín García Calvo, en *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito*. También cabe mencionar a A. J. Cappelletti (*La filosofía de Heráclito de Éfeso*), quien, aunque tiende a no traducir *lógos,* lo interpreta a la vez como palabra y como "razón cósmica" (p. 66), y, finalmente, a Juan David García Bacca (*Los presocráticos*). Este último propone la (poco convincente) traducción híbrida de "cuenta-y-razón".

cultad creada por la traducción introduce, así, un elemento adicional en el problema, que no parece plantearse cuando uno se atiene a los textos originales: en éstos, efectivamente, *lógos no* significa nunca "razón", en el sentido de facultad humana de conocimiento. Ambos sentidos de *lógos* —"lenguaje" y "orden real" o, de manera alternada, "palabra" y "razón-de-ser"— reaparecen en B2 (donde se afirma que el *lógos* es común, ξυνός) y en B50 (donde se exhorta a oir al *lógos*, más que a Heráclito). Otros tres fragmentos, B39, B87 y B108, ofrecen a primera vista significaciones vinculadas *prima facie* con la dimensión lingüística: en el primer caso, *lógos* es la valía, el renombre o la fama de Bías; en el segundo, el *lógos* es cualquier palabra o discurso, y en el tercero, los *lógoi* (en plural) que Heráclito ha escuchado están marginados de lo sabio (y lo sabio, a su vez, se halla separado de todos esos *lógoi*). Sin duda, son cruciales el βαθὺς λόγος de B45 y el λόγος ἑαυτὸν αὔξων de B115, que sugieren primariamente el sentido de "medida" y están asociados ambos a la dimensión de la interioridad humana. El caso de B72, por su parte, puede ser excluido (al menos como referencia textual originaria, aunque sin desdeñar su pertinencia temática), porque la frase λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι ("el *lógos* que gobierna la totalidad") es con toda probabilidad una glosa de Marco Aurelio Antonino. Así, incluso esta rápida revisión preliminar sugiere que el *lógos* es en Heráclito efectivamente un complejo concepto técnico y una categoría "sistemática" de primer rango. Es importante, sin embargo, reconocer que, a pesar del consenso general respecto de este último punto, y quizás al menos en parte debido a tantas y tan variadas interpretaciones, el problema del *lógos* subsiste en varios sentidos y niveles. Desde el ángulo metodológico, esta problematicidad es en extremo intrincada: el aspecto filosófico no puede separarse del hermenéutico, y ninguno de éstos es separable de las cuestiones propiamente históricas y filológicas. Y ya que aquello con que tratamos no son evidencias indiscutibles ni hechos puros, se hacen indispensables un análisis y una discusión directos de los textos para poder trazar, siquiera a grandes líneas, el estado actual de la cuestión y arriesgar una propuesta propia.

Breve resumen de la hermenéutica reciente. El *lógos* como racionalidad compleja

No deja de ser sorprendente el contraste entre la visión hegemónica en la tradición reciente, que suele ver a Heráclito primariamente como el filósofo del *lógos*, y la tradición clásica antigua, concentrada sobre todo en la autoridad de Platón (nuestra más antigua fuente documental), cuya obra guarda un silencio total acerca del *lógos* de Heráclito,[7] y el testimonio de Aristóteles, quien cita[8] de manera textual un importante pasaje, crucial respecto del tema, pero tampoco nos auxilia, pues no fija su propia interpretación sintáctica ni comenta en absoluto el significado de la palabra *lógos*. Entre los antiguos, fueron los estoicos quienes vieron el carácter fundamental o principal del *lógos* de Heráclito, y quienes desarrollaron "sistemáticamente" la noción de un principio racional único y divino que gobierna o rige todas las cosas. El abismo que media entre la formulación original de Heráclito y la sistematización estoica es la distancia que hay entre la riqueza exuberante de un concepto-imagen que es pala-

[7] Puede decirse, en términos muy generales, que Heráclito aparece en Platón como el teórico del devenir universal y el defensor de un relativismo ontológico radical, en contraste con la impresión que dejan los testimonios aristotélicos, que vinculan la figura de Heráclito además con la tesis del fuego como *arkhḗ*. Respecto del primer punto, *cf.* R. Mondolfo, "Los testimonios de Platón sobre Heráclito", en *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, cap. II, pp. 91–119. *Vid.* también, del mismo autor, "Sul valore storico delle testimonianze di Platone" y "La testimonianza de Platone su Eraclito", en R. Mondolfo y L. Tarán, *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*, pp. LXXXIV–CXVIII y CXVIII–CLVIII. Los únicos fragmentos heracliteos que Diels y Kranz derivan del *corpus platonicum* (82–83) provienen del *Hipias mayor*, cuya autenticidad ha sido cuestionada. Aunque la tesis de Mondolfo resultara ser correcta en todos los casos, lo cierto es que nos encontramos ante paráfrasis y glosas no siempre exactas en cuanto a su formulación literal. Cualquiera que sea el valor testimonial de Platón, en general, no permite decidir, por sí solo, ni la autenticidad ni el sentido original de un fragmento dado.

[8] *Rhet.*, III, 5, 1407b11 y ss. (*Vid. supra*, cap. I, p. 33, con n. 46.)

bra viviente, y una versión empobrecida, una rigidización o esclerosis dogmática.

Por su carácter discrepante y atípico entre los estudios del siglo XX, puede resultar provechoso comenzar la discusión considerando la interpretación propugnada por John Burnet.[9] Según ésta, el pensamiento de Heráclito surgió en un ambiente de renovación religiosa, del cual su estilo (como el de sus contemporáneos Píndaro y Esquilo) obtuvo un "tono profético".[10] De hecho, no se trataría de un carácter restringido al puro estilo, sino de algo más sustancial, pues Heráclito mismo, en tanto que pensador, es para Burnet un "profeta", y el *lógos* no es, desde ese punto de vista, más que su discurso o palabra (*Word*, con mayúscula en la versión al inglés), quedando excluido el significado de "razón" (*reason*).[11] A pesar de su innegable impacto polémico, esta interpretación del *lógos* no ha prevalecido, sino que más bien ha representado la semilla de una discrepancia interna en la tradición hermenéutica, una postura crítica que, aunque ha ganado terreno recientemente, es todavía hoy minoritaria.[12] En este punto

[9] John Burnet, *Early Greek Philosophy*, cap. III.

[10] *Ibid.*, p. 132, donde, después de preguntarse por qué Heráclito escribió en un estilo oracular, dice: "In the first place, it was the manner of his time. The stirring events of the age, and the influence of the religious revival, gave something of a prophetic tone to all the leaders of thought. Pindar and Aischylos have it too".

[11] *Ibid.*, p. 133, n. 1. Burnet no justifica ahí la supuesta imposibilidad de que *lógos* signifique razón (a la que toma seguramente en el sentido de facultad de pensamiento). *Cf.* E. Nicol, *La idea del hombre*, p. 237, n. 41: "Burnet traduce aquí [*sc.* en B50] λόγος por *Word*, pues *Reason* le parece impropio, y lo sería probablemente en inglés, tanto como *palabra* lo resultaría en español".

[12] Al menos dos editores recientes de Heráclito, Thomas More Robinson (*Heraclitus. Fragments*), quien declara basarse en M. L. West (*op. cit.*), y Marcel Conche (*op. cit.*), quien concuerda con Carlo Diano y Giuseppe Serra (*Eraclito. I frammenti e le testimonianze*), retoman la tesis de Burnet y, cuestionando la validez del consenso tradicional, niegan la existencia de una teoría del *lógos*, a la que consideran no sólo el resultado de una asimilación y deformación de origen estoico, sino también una tesis incompatible con el pensamiento del efesio. (*Vid. infra*, pp. 89 y ss. para una breve discusión de los puntos de vista de Robinson y Conche.)

preciso, se puede señalar desde ahora que tal visión es en realidad una forma de reduccionismo, que enfatiza como sentido original el lingüístico y que resulta, a nuestros ojos, simplificadora en un grado excesivo. Como lo reconoció ya M. Heidegger en su *Introducción a la metafísica*, el verbo λέγω y el sustantivo λόγος remiten etimológicamente a las nociones de "reunir", "recoger" y "escoger", lo que lleva a reconocer que el significado inicial de λέγειν no fue "decir".[13] No es fácil, sin embargo, estar seguro que este tipo de objeción al reduccionismo lingüístico no entraña riesgos asimismo graves, en tanto que conduce, o puede conducir, a una forma opuesta de reduccionismo, que por contraste puede llamarse "ontológico".[14]

Por su parte, la interpretación mayoritaria que ha venido estableciéndose de manera lenta acerca del *lógos* no constituye en realidad una unanimidad monolítica. Es obvio que el verdadero punto de convergencia de todas las distintas aproximaciones no es el sentido particular en que cada una toma al *lógos*, sino la aceptación compartida de la complejidad semántica, innegable si se atiende a los textos y los contextos mismos. Una revisión rápida del panorama "ortodoxo" de este siglo (compuesto, en su mayor parte, por aproximaciones primariamente filológicas) puede servir para avizorar tal complejidad.

La postura inicial de Hermann Diels, de traducir *lógos* como "palabra" (*Wort*), se complicó y anticipó la polémica general entre los comentaristas posteriores cuando decidió añadir la traducción *Weltgesetz* ("ley del mundo") a la de *Wort*.[15] Walther Kranz tradujo *lógos*

[13] *Cf.* Michel Fattal, "Le Logos d'Héraclite: un essai de traduction", en *Révue des Études Grecques*, t. XCIX, núm. 470–471, p. 142–152. Luego de referir al diccionario etimológico de P. Chantraine, y de recordar la tesis heideggeriana, este autor dice: "la racine *Leg-* à laquelle se rattache *légein*, désigne originairement quelque chose qui est plus apparenté à une activité rationnelle qu'à une opération déclarative" (p. 143).

[14] He tratado de formular algunas críticas a la interpretación heideggeriana en "Heráclito en Heidegger", en Juliana González, coord., *Heidegger y la pregunta por la ética*, pp. 107–123.

[15] Hermann Diels y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, cap. 12. La traducción de B1 vierte *lógos* por *Wort* ("Für dies Wort" en la primera oración, y

por "el significado de esta doctrina" (*der Lehre Sinn aber*).[16] Werner Jaeger optó por "palabra",[17] acotando: "pero aun cuando este *lógos* sea primariamente la palabra del propio Heráclito, no es simplemente su palabra como la de un hombre cualquiera entre los demás, sino una palabra que expresa una eterna verdad y realidad y por consiguiente es eterna ella misma".[18] En otro lugar,[19] el mismo Jaeger, acentuando los matices vitales o existenciales, dice que "el *lógos* de Heráclito es el espíritu, como órgano del sentido del cosmos", y lo caracteriza como "un conocimiento del cual se originan al mismo tiempo 'la palabra y la acción'". La perspectiva que adopta G. S. Kirk, quien no traduce *lógos*, defiende la necesidad de reconocer la existencia de un sentido "técnico" del término, y propone que *lógos* "quizás debe interpretarse como la fórmula unificadora o el método proporcional de ordenamiento de las cosas, aquello que casi podría denominarse su plan estructural, tanto individual como en su conjunto".[20] Kirk sugiere además que *lógos* puede significar "no sólo el libro o, mejor, el discurso de Herá-

"Alles geschieht nach diesem Wort" en la segunda). La adición de *Weltgesetz* aparece en la segunda edición de su *Herakleitos von Ephesos* (Berlin, 1909).

[16] H. Diels y W. Kranz, *op. cit.*, cap. 22. La segunda frase en la traducción alemana es *Denn geschieht auch alles nach diesem Sinn...*

[17] Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos,* cap. VII, p. 114.

[18] *Idem*.

[19] W. Jaeger, *Paideia*, cap. IX, p. 177 y 178, respectivamente.

[20] En G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, cap. VI, p. 187: "[...] the Logos, which is perhaps to be interpreted as the unifying formula or proportionate method of arrangement of things, what might almost be termed their structural plan both individual and in sum". Ahí mismo añade: "the technical sense of λόγος in Heraclitus is probably related to the general meaning 'measure', 'reckoning' or 'proportion'; it cannot be simply Heraclitus' own 'account' that is in question [...] although the Logos was revealed in that account and in a manner of speaking coincides with it". Y finalmente, señala: "Yet 'formula', 'proportionate arrangement' and so on are misleadingly abstract as translations of this technical sense of λόγος. Logos was probably conceived by Heraclitus at times as an actual component of things, and in many respects it is co-extensive with the primary cosmic constituent, fire". (*Ibid.*, p. 188.)

clito, sino también el contenido de este discurso",[21] e insistiendo en la prioridad del sentido objetivo que tiene el término en Heráclito[22] y en la idea implícita de "medida", apunta a versiones como "el modo organizado en que todas las cosas funcionan", "'plan' (en un sentido no teleológico)", "'regla' e incluso 'ley'", y "fórmula de las cosas" (siendo esta última traducción su más propia propuesta, restringida a los fragmentos 1, 2 y 50).[23] Miroslav Marcovich[24] interpreta *lógos* (en B1 y B31, en estrecha conexión con B17 y B72a) como "Verdad objetiva o Ley universal operante y aprehensible en el mundo de nuestra experiencia cotidiana. Es como un amigo cercano de los hombres". Para Charles H. Kahn,[25] el *lógos* "es a la vez el discurso de Heráclito, la naturaleza del propio lenguaje, la estructura de la *psukhḗ* y el principio universal según el cual todas las cosas acaecen".

En general, pues, se ve de inmediato que las interpretaciones tienden a reconocer que el sentido de *lógos* no puede ser simple y unívoco, si nos atenemos a su uso en los fragmentos innegablemente auténticos. A la vez, es justo el reconocimiento de tal pluralidad aparente de significados lo que parece crear el problema y lo que constituye el obstáculo mayor para reconocer la importancia capital del término,

[21] G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, p. 37.

[22] *Ibid.*, p. 38.

[23] *Ibid.*, p. 39.

[24] Miroslav Marcovich, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*, parte uno: The doctrine on the *logos*". La cita corresponde al inciso (i) del resumen inicial del Grupo uno en su edición (p. 1): "The *Logos* is an objetive Truth (ἐών) or universal Law (γινομένων πάντων κατ᾽ αὐτόν), operating and apprehensible in the world of our daily experience (*cf.* οὐ φρονέουσι τοιαῦτα ... ὁκοίοις ἐγκυρέουσιν). It is like a close friend of men (*cf.* ᾧ μάλιστα διηκενῶς ὁμιλοῦσι)". Congruentemente, Marcovich traduce τοῦ δὲ λόγου τοῦδ᾽ ἐόντος por "Of this Truth, real as it is", y γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε por "although all things come to pass is accordance with this Truth".

[25] Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, p. 22: "the *logos* [which] is at once the discourse of Heraclitus, the nature of language itself, the structure of the *psyche* and the universal principle in accordance with which all things come to pass".

y su unidad funcional en los fragmentos. Por nuestra parte, en lugar de privilegiar de modo simple uno de los sentidos particulares en que puede interpretarse el *lógos*, proponemos mirar esta pluralidad semántica como el punto obligado de partida: nuestra exploración se guiará inicialmente por la hipótesis de que los usos heracliteos de la palabra conforman un ámbito o contexto multívoco al que podemos aludir por ahora con la expresión "racionalidad", en la que se unen diversos órdenes categoriales: lo ontológico, lo lógico, lo gnoseológico, lo lingüístico e incluso lo ético-político. El significado de *lógos* en cada caso, así, se establecerá de acuerdo con una consideración del contexto específico de cada uso singular. El problema radica en hallar un eje único, un hilo conductor, que permita percibir la congruencia entre la multivocidad de acepciones y la significación básica. Nuestra hipótesis parte de la convicción de que el análisis semántico es una tarea necesaria, pero insuficiente. No sólo la semántica del *lógos*, sino también la sintaxis heraclitea apuntan en dirección de la necesidad de una interpretación filosófica general, capaz de calar en las conexiones de sentido de *lógos* y el complejo repertorio categorial que nos sugieren los fragmentos.

Antes de proceder al examen de los nueve fragmentos que incluyen la palabra *lógos*, y algunos otros textos pertinentes, es imprescindible hacer expreso el aspecto literario del contexto en el que situamos implícitamente a los fragmentos heracliteos en general. Si recordamos la tradición literaria arcaica (y no sólo la poética), que es especialmente rica en el arte de comenzar, es difícil no ver en el fragmento 1 el inicio del libro de Heráclito,[26] pues es una introducción o

[26] Que el texto del fragmento 1 —al cual algunos llamamos, siguiendo a Olof Gigon (*Untersuchungen zu Heraklit*. Leipzig, 1935, p. 8), "proemio"— corresponde al principio del escrito, descansa en la autoridad de Aristóteles (*Rhet.*, III, 1407 b11: ...ἐν τῆι ἀρχῆι αὐτῆι τοῦ συγγράμματος· φησὶ...) y de Sexto Empírico (*Adv. math.*, VII, 132: ἐναρχόμενος γοῦν τῶν περὶ φύσεως...), de cuya veracidad a este respecto no hay por qué dudar. Aun así, hay quien insiste en que B1 puede haber estado precedido de uno o varios de los fragmentos preservados (B50 es una alterna-

proemio, donde *lógos* representa el fondo sobre el que se esboza una aguda crítica a los hombres. Hay que subrayar que éste, el pasaje más largo entre todos los textos preservados y reconocidos como genuinos, tiene un claro carácter 'narrativo' (por oposición al carácter 'aforístico' o 'gnómico' de la mayor parte de los otros fragmentos), y revela una consumada arte expresiva, una cuidadosa elección de palabras y una maestría en el equilibrio rítmico de las cláusulas. Aunque la empresa de una reconstrucción del libro original parece una pretensión desmedida, parece injustificable no tomar en cuenta la obvia diferencia entre los textos "aforísticos" y los "narrativos" y, en general, quedar ciego ante las diversas posibilidades combinatorias, o prestar oídos sordos a las resonancias. Los fragmentos preservados tuvieron un ordenamiento lineal y, a la vez, una estructura cíclica, en la que cada parte refleja el todo. Charles H. Kahn apunta en esta dirección cuando sugiere, para hacer justicia a la calidad literaria de Heráclito, aproximarlo a Píndaro y Esquilo.[27] La sugerencia parece prometedora para la tarea hermenéutica, aunque quizás pudiera parecer que Kahn va demasiado lejos cuando añade que "Heráclito no es meramente un filósofo sino un poeta, y un poeta que eligió hablar en tonos de profecía. El efecto literario a que aspiraba puede compararse a la *Orestíada* de Esquilo: el solemne y dramático desarrollo de una gran verdad, paso a paso, donde el sentido de lo que ha ocurrido antes es continuamente enriquecido por su eco en lo que sigue".[28] Si "poeta" significa

tiva recurrente desde Bywater), o por un título (Λόγος περὶ φύσεως) y/o palabras como Ἡράκλειτος βλωσόνος τάδε λέγει.

[27] *Cf.* C. H. Kahn, *op. cit.*, p. 7: "The true parallel for an understanding of Heraclitus' style is, I suggest, not Nietzsche but his own contemporaries, Pindar and Aeschylus. The extant fragments reveal a command of word order, imaginery, and studied ambiguity as effective as that to be found in any work of these two poets. I think we can best imagine the structure of Heraclitus' work on the analogy of the great choral odes, with their fluid but carefully articulated movement from image to aphorism, from myth to riddle to contemporary allusion".

[28] "Heraclitus is not merely a philosopher but a poet, and one who chose to speak in tones of prophecy. The literary effect he aimed at may be compared to that of

aquí "artista de la palabra" y "creador" de sentidos, tal calificación de la escritura de Heráclito es acertada: su filosofía no es indiferente a la belleza, y su creatividad no compromete su valor de verdad.

Aunque con algunas reservas respecto del carácter profético del pensamiento de Heráclito,[29] asumimos la perspectiva hermenéutica que Kahn propone, la cual se concentra en los principios de la "densidad lingüística", la "resonancia" y la "generosidad hermenéutica",[30] porque nos parece un enfoque justo, útil y fecundo, al menos en la

Aeschylus' *Oresteia*: the solemn and dramatic unfolding of a great truth, step by step, where the sense of what has gone before is continually enriched by its echo in what follows". (*Idem.*)

[29] Desde nuestro punto de vista, Heráclito no es, *en sentido estricto*, ni un poeta ni un profeta. Convertirlo en un profeta implica otorgarle un valor exagerado (que, en nuestra opinión, los textos no avalan y, por ende, es deformador) a la dimensión religiosa. Mirarlo como poeta tiene la ventaja de permitir hacer énfasis en su grandeza literaria, pero implica pasar por alto la especificidad de la aproximación *stricto sensu* filosófica. La conexión (y a la vez, paradójicamente, la diferencia) entre filosofía y poesía radica para Heráclito en su distinto valor epistémico.

[30] *Cf. ibid.*, pp. 89 y ss. "By *linguistic density* I mean the phenomenon by which a multiplicity of ideas are expressed in a single word or phrase. By *resonance* I mean a relationship between fragments by which a single verbal theme or image is echoed from one text into another in such a way that the meaning of each is enriched when they are understood together. These principles are formally complementary: resonance is one factor making for the density of any particular text; and conversely, it is because of the density of the text that resonance is possible and meaningful. This complementarity can be more precisely expressed in terms of 'sign' and 'signified', if by *sign* we mean the individual ocurrence of a word or phrase in a particular text, and by *signified* we mean an idea, image, or verbal theme that may appear in different texts. The density is a one-many relation between sign and signified; while resonance is a many-one relation between different texts and a single image or theme" (p. 89). Kahn distingue diferentes formas de resonancia: "the most explicit case is the repetition of the very same word, such as the ten ocurrences of *logos* scattered over nine different fragments. [...] Another case is the recurrence of a single image or theme which may or may not be expressed by the very same words [...] At the limit, these diverse phenomena of resonance, taken together with explicit statements of identity and connection [...] will serve to link together *all* the major themes of Heraclitus'

medida en que permite percibir que una enunciación particular anticipa desarrollos posteriores o remite a cosas dichas previamente, de suerte que una palabra como *lógos* puede llevar consigo, en una dinámica retrospectiva y prospectiva, una carga y unas combinaciones semánticas que no eran aparentes a primera vista.

Para finalizar, es conveniente ver un poco más de cerca la que he llamado la postura reduccionista en la interpretación del *lógos*. La exigencia implícita en este enfoque hermenéutico es la univocidad del concepto correspondiente. ¿Cuál es la tesis de esa postura? 'Reduccionismo' alude al rechazo de: a) la densidad semántica, y/o b) la polisemia del término en los fragmentos pertinentes, y/o c) la unidad o congruencia recíproca de al menos dos sentidos básicos. Lo que se niega es el sentido *puramente* ontológico de *lógos* (que, de manera alternativa, es visto como el sentido predominante en el otro tipo de enfoque). Así, la tesis reduccionista es la que limita el sentido de *lógos* a 'discurso', 'palabra', etcétera, excluyendo de modo explícito la posibilidad de otros sentidos. Revisaremos con brevedad lo sostenido por cuatro representantes de este punto de vista.

discourse into a single network of connected thoughts, thus articulating his general claim that 'all things are one'. It is because this semantic role of resonance that the order in which the fragments are read need not, after all, be decisive for their meaning." (pp. 89–90). Respecto del otro principio, de la densidad lingüística dentro de un texto dado, dice que "is essentially the phenomenon of meaningful ambiguity: the use of lexical and syntactic indeterminacy as a device for saying several things at once" (p. 91). Un poco más adelante, añade: "With meaningful ambiguity in poetic discourse [...] there can be no single interpretation that is alone correct: the meaning is essentially multiple and complex. In the process of interpreting a text we may consider and discard some senses as inappropiate. But we will be left with an irreducible residue of at least two partially significant interpretations, two distinct statements to be understood as 'intended' by the author, if the ambiguity itself is artistically meaningful. That is to say, to the sylistic device of polysemy or multivocity on the part of the author must correspond a principle of hermeneutical generosity on the part of the reader and commentator" (pp. 91–92).

La posición básica de John Burnet se encuentra en dos pasajes. El primero es una nota a su traducción de *lógos* por "Word" en B1.[31] Pero es discutible que *lógos* sea, como quiere Burnet, "*primariamente* el discurso de Heráclito mismo", entre otras cosas, porque el sentido de esta primacía no está especificado con claridad; desde luego, parece imposible no entender de manera semántica esta declaración (pero, entonces, se requiere, paradójicamente, que *lógos* tenga además al menos otro sentido, para que aquel pueda ser llamado 'primario'). La identidad de tal 'discurso' y la 'Palabra' (con mayúscula, para realzar su peculiar significación) son luego montados sobre el presupuesto de que Heráclito es un profeta, y se excluye de modo explícito que pueda significar: a) un discurso dirigido a Heráclito, y b) 'razón' (seguramente en el sentido de facultad humana de pensamiento o raciocinio, aunque Burnet no lo precisa). La indicación acerca del significado de *eṓn* como "verdadero" elude el problema de fondo, que es el de la innegable dimensión ontológica del concepto de verdad. Respecto del pasaje aristotélico de la *Retórica,* tratamos ya el punto en el capítulo primero.[32] Desde luego, es inexacto afirmar que "sólo así" (es decir, tomando *lógos* exclusivamente como discurso o palabra de Heráclito) puede entenderse "el titubeo de Aristóteles".

[31] John Burnet, *op. cit.*, p. 133, n. 1: "The λόγος is primarily the discourse of Herakleitos himself; though, as he is a prophet, we may call it his "Word". It can neither mean a discourse addressed to Herakleitos nor yet "reason" (ref. [¿discrepante?] a Zeller, quien llama al *lógos* un "principio espiritual" [*Outlines*, p. 45]). A difficulty has been raised about the words ἐόντος αἰεί. How could Herakleitos say that his discourse had always existed? The answer is that in Ionic ἐών means "true" when coupled with words like λόγος. *Cf.* Heródoto, I, 30, τῷ ἐόντι χρησάμενος λέγει; and even Aristoph., *Frogs*, 1052, οὐκ ὄντα λόγον. It is only by taking the words in this way that we can understand Aristotle's hesitation as to the proper punctuation (*Rhet.,* Γ, 5. 1047 b15). The Stoic interpretation given by Marcus Aurelius, IV, 46, must be rejected. In any case the Johannine doctrine of the λόγος has nothing to do with Herakleitos or with anything at all in Greek philosophy, but comes from the Hebrew Wisdom literature".

[32] *Cf. supra*, pp. 33–34.

La imprecisión sintáctica de que Heráclito es acusado sería también inteligible si entendemos *lógos* como "razón de ser" (es decir, en sentido ontológico, y esto, con independencia de cuál sea el sentido que en efecto le atribuya Aristóteles). Que la interpretación de Marco Aurelio deba rechazarse es una opinión que puede compartirse, pero que debe también ser matizada: la existencia de una versión estoica del *lógos* no constituye, por sí misma, una prueba del supuesto carácter espurio de la teoría (podría ser invocada justo como prueba de lo contrario): sólo muestra que la doctrina estoica dogmatizó lo que en el efesio era una sugerente y oblicua apertura a sentidos entonces todavía no reconocidos del término, mismos que él se encarga de revelar y desarrollar de una manera mucho más velada, menos expresa y menos unívoca, y por ello semánticamente más abierta, en comparación con los estoicos.

El segundo de estos pasajes[33] está en el contexto de un reconocimiento de los problemas metodológicos que plantea la tradición doxográfica, y se refiere de modo explícito al estoicismo como fuente de algunas deformaciones de la doctrina original.[34] Aunque puede compartirse con facilidad el punto de vista de Burnet respecto de la *ekpúrōsis*, el caso de *lógos* es distinto. Los usos documentados en B1, B2, B31b, B39, B45, B50, B87, B108 y B115 no están contaminados de terminología estoica, sino que deben ser vistos, a la inversa, como el punto de partida y de apoyo de los desarrollos estoicos mismos. En realidad, así, el único caso de contaminación terminológica en los fragmentos del *lógos* es B72, donde se trata posiblemente de una interpolación en el texto fácil de detectar; pero incluso prescindiendo

[33] J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, § 66, p. 142.

[34] *Ibid.*, pp. 142–143: "[...] most of the commentators of Herakleitos mentioned in Diogenes were Stoics. Now, the Stoics held the Ephesian in peculiar veneration, and sought to interpret him as far as possible in accordance with their own system. Further, they were fond of 'accommodating' the views of early thinkers to their own, and this had serious consequences. In particular, the Stoic theories of the λόγος and the ἐκπύρωσις are constantly ascribed to Herakleitos, and the very fragments are adulterated with scraps of Stoic terminology".

por completo[35] de la frase en cuestión, la interpretación marcoaureliana pudiera ser defendible. Es revelador que, como en el caso de Aristóteles, también Burnet suponga —sin argumentarlo— que cada palabra tiene que tener (en un mismo uso) un único significado, y sólo uno.

En un trabajo llamado "¿Hay una teoría del *lógos* en Heráclito", T. M. Robinson[36] se pronuncia por una respuesta negativa a la pregunta que enuncia su título, dando expresión a una discrepancia respecto de la perspectiva en el libro de C. H. Kahn, que —dice Robinson— no ha logrado convencerlo de la existencia de una verdadera doctrina del *lógos* en Heráclito.[37] El blanco restringido de los ataques de Robinson a la interpretación de Kahn es la idea de "estructura organizada de la realidad" como una acepción plausible de *lógos*, de la que dependería por completo la existencia de una *Logoslehre*. Y el único significado admisible es, para Robinson, el de "account" (en el italiano en que está escrito el artículo, "resoconto"), algo así como 'explicación' y 'relato' a la vez. Como resultado de su análisis y discusión de los fragmentos 1, 2 y 50, Robinson concluye:

> El *lógos* es la afirmación (o conjunto de afirmaciones) de Heráclito, y es la expresión, en un nivel más profundo y significativo, de sí misma respecto de los hechos de la realidad, que, por una parte, declara descriptivamente que el ser múltiple es uno y, por la otra, enuncia prescriptivamente la ley del 'equilibrio en el cambio' que sostiene la realidad: tal expresión tiene un valor verídico perenne en cuanto que 'declaración' —y además tiene validez eterna como 'ley', y es eternamente incomprendida por los hombres; en cambio, es tal como Heráclito la describe (*toûde*). Es una expresión común a todos, en el

[35] Algunos editores e intérpretes, en efecto, retienen *lógo̲i* (dativo singular); *cf.* el aparato crítico de Mouraviev, *Heraclitea. III.3.Bi, ad* B72, p. 177.

[36] T. M. Robinson, "Esiste una dottrina del *lógos* in Eraclito?", en Livio Rossetti [ed.], *Atti del Symposium Heracliteum 1981. I. Studi*, pp. 65–72.

[37] *Ibid.*, p. 65.

sentido de que es apropiada a todos y es —en teoría— accesible a todos, aunque a menudo no sea comprendida al ser escuchada por primera vez.[38]

Inmediatamente, Robinson añade:

Lo que resulta de esta discusión es que los principios de Kahn, 'ambigüedad creativa' y 'generosidad hermenéutica', poseen un gran valor, pero deben ser empleados con cautela. Lo que no han logrado es descubrir un sentido de *lógos* como 'estructura' en Heráclito; lo que, en cambio, sí permiten es distinguir una ambigüedad productiva respecto de dos niveles del *lógos*, a saber, el del discurso de Heráclito mismo y el de τὸ σοφόν.[39]

El contenido (ontológico) desglosado de la supuesta doctrina del *lógos* que Robinson atribuye a Kahn —y que Robinson mismo no acepta como interpretación legítima— es resumido en cinco puntos:

[38] *Ibid.*, p. 70: "Il *logos* è la affermazione (o complesso di affermazioni) di Eraclito, ed è *l'espressione, ad un livello più profondo e significativo, di se stessa ad opera della Realtà*, la quale da una parte annuncia descrittivamente che l'essere molteplice è uno, dall' altra, enuncia prescrittivamente la legge del 'variare equilibrato' che sostiene la Realtà: Tale espressione ha un valore veridico perenne come 'dichiarazione' —e inoltre ha una validità eterna como 'legge', ed è eternamente incompresa dagli uomini; inoltre è tale come Eraclito la descrive (*toude*). È una espressione comune a tutti, nel senso che è adatta a tutti ed è —in teoria— accesibile a tutti, sebbene di solito non sia compressa quando è sentita per la prima volta."; las cursivas son mías, igual que las traducciones al español.

[39] *Ibid.*, pp. 70–71: "Quanto risulta da questa discussione è che i principii di Kahn, 'ambiguità creativa' e 'generosità ermeneutica', possiedono un gran valore, ma devono essere usati con cautela. Quello che *non* ci hanno concesso di fare, è il scoprire un senso di *logos* come 'struttura' in Eraclito; quello che invece ci hanno permesso di fare, è di distinguere un'ambiguità produttiva a riguardo di *due livelli* di *logos*, cioè quello del resoconto d' Eraclito stesso, e quello di τὸ σοφόν" (cursivas de Robinson).

Es posible que Heráclito quiera anunciar 'desde el principio' y con una densidad lingüística que representa un extraordinario *tour de force*, la siguiente doctrina densa y compleja: 1. La estructura organizada de lo real es eterna. 2. La estructura organizada de la realidad es como Heráclito la describe. 3. La verdad de su descripción es eterna (o quizás mejor, atemporal). 4. La humanidad es eternamente incomprensiva de la descripción que Heráclito hace de tal realidad.

De todos modos, en este punto, quisiera declarar mi convicción particular de que *lógos* no significa nunca claramente (y menos aún de manera vaga) 'estructura', en ninguno de los fragmentos que nos quedan […]. Naturalmente, con esto no pretendo decir que no pueda asumir en algunos casos significados bastante insólitos. En el fragmento 45 "alma" o "aliento" (*psukhé̱*) es descrita como dotada de un "lógos profundo", con frecuencia traducido como "medida profunda", y en el fragmento 31 el mar aparece descrito como "medido en la misma proporción (*lógos*) en la que era medido antes de hacerse tierra". En cambio, no encuentro rastros del sentido de 'estructura'.[40]

[40] *Ibid.*, p. 69: "È possibile che Eraclito voglia annunciare 'sin dal principio' e con una densità linguistica che rappresenta uno straordinario *tour de force*, la seguente dottrina densa e complessa: 1. La struttura organizzata del reale è eterna. 2. La struttura organizzata della realtà e cosi come lui (Eraclito) la descrive. 3. La veritá della sua descrizione è eterna (o —forse meglio— atemporale). 4. L'umanità è eternamente incomprensiva della struttura organizatta della realtà. 5. L'umanità è eternamente incomprensiva della sua (cioè d'Eraclito) descrizione di tale realtà.

"Comunque a questo punto vorrei dichiarare la mia particolare convizione che *logos* non significa mai chiaramente (e nemmeno vagamente) 'struttura', in nesuno dei frammenti che ci sono rimasti [aquí entra nota 9, que cita en apoyo de esta opinión a J. Barnes, J. Burnet, J. J. Owens, A. E. Taylor, D. J. Valius y M. L West]. Naturalmente, con questo non intendo dire che non possa assumere in alcuni casi dei significati piuttosto insoliti. Nel frammento 45 'anima' o 'respiro' (*psyche*) è descritta come dotata di un "*logos* profondo", spesso tradotto come "misura profonda", e nel frammento 31 il mare viene descritto come "misurato nella stessa *proporzione* (*logos*) nella quale era misurato prima di diventare terra". Invece io non trovo traccia del senso di 'struttura'".

Lo sorprendente es que la contrapropuesta de Robinson sea tan coincidente con la que declara rechazar, e incluso más audaz en sus implicaciones ontológicas o metafísicas:

> Por eso, me parece mucho más plausible que el *lógos* signifique además del discurso de Heráclito, también el discurso del universo acerca de sí mismo. Se trata de esa expresión, eternamente continua del universo eterno, que es eternamente verdadero, si bien aquello *a lo que se refiere* será precisamente aquella estructura organizada, la cual es, ella misma, considerada como el significado propio de *lógos* por tantos comentaristas.[41]

Si se concedieran los argumentos de Robinson, y sin cuestionar si no podrían también aplicársele a su propia perspectiva, es al menos sorprendente que *lógos*, en cuanto lenguaje de lo real, no sea percibido como una variante del sentido ontológico que está en discusión. Sin compartir la tesis central de Robinson, su propuesta de interpretación de *lógos* como "lenguaje de lo real", que reinterpretamos tratando de recobrar toda su ambigüedad, nos ha sido de enorme utilidad en nuestra propia aproximación. La gran ventaja de su adopción es que concilia o conecta los principales dos cauces significativos (lingüístico y ontológico) de *lógos*, contribuyendo a integrar en unidad los sentidos que, de otro modo, parecerían quedar dispersos. He tomado en cuenta también los matices que introduce este mismo autor en otro trabajo, "Heraclitus and Plato on the language of the real".[42]

[41] *Ibid.*, pp. 69–70: "Perciò mi sembra molto più plausibile che il *logos* significhi oltre che il discorso di Eraclito anche quello dell'universo, concernente se stesso. Si [70] tratta di questa espressione, eternamente continuante dell' eterno universo, che è eternamente vero, sebbene ciò *a cui allude* sarà precisamente quella struttura organizzata la quale è, essa stessa, considerata come significato proprio del *logos* da tanti commentatori".

[42] T. M. Robinson, "Heraclitus and Plato on the language of the real", en *The Monist*, vol. 74, núm. 4, pp. 481–490.

De una consideración a fondo emerge, pues, que el reduccionismo interpretativo en este caso, como en el de Conche, son meramente nominales, puesto que su propia alternativa hermenéutica incluye una considerable expansión del sentido lingüístico en que, en apariencia, *lógos* era interpretado de manera inicial.

Marcel Conche, en su *Héraclite* descarta, en la primera página de su comentario (que comienza por B50), lo que llama "una interpretación ontológica", según la cual, *lógos* significaría

> [...] la razón real independientemente del hombre, inmanente en todas las cosas, [lo que] las gobierna y las unifica: se trataría de la razón cósmica. Pero entonces ¿cómo decir que uno "escucha" al *lógos*? Se requeriría, como lo reconocieron Kirk (p. 67) y Marcovich (p. 114), personificar al Lógos, o comprender la palabra ἀκούειν metafóricamente: [pero éstas] son soluciones desesperadas —y que no se imponen. El *lógos* es el discurso [aquí entra su nota 1, en la que refiere, en apoyo de esto, a Diano y Robinson]. Puede y debe ser escuchado. Es, por lo tanto, el discurso de Heráclito.[43]

Por nuestra parte, encontramos en las interesantes consideraciones de Conche, no una prueba de la imposibilidad o inverosimilitud de tal interpretación ontológica, sino de lo contrario (incluso diría que la formulación de Conche del *lógos*, tomado en este sentido, es paradigmática). Aparte de que la personificación de *lógos* no es tan improbable como pretende Conche, debe observarse que este recurso no es la única base en la que puede apoyarse tal interpretación

[43] M. Conche, *op. cit.*, pp. 23–24: "la raison réelle indépendamment de l'homme, immanente à toutes choses, les gouvernant, les unifiant: ce serait la raison cosmique. Mais comment dire, en ces cas, que l'on 'écoute' le *logos*? Il faudrait, come l'ont reconnu Kirk (p. 67) et Marcovich (p. 114), personnifier le Logos, ou entendre le mot ἀκούειν métaphoriquement: solutions désespérées —et qui ne s'imposent pas. Le *logos* est le discours [aquí entra su nota 1, en la que refiere, en apoyo de esto, a Diano y Robinson]. Il peut et doit être écouté. C'est donc le discours d'Héraclite".

ontológica de *lógos* (y de ese cuestionable supuesto parece depender su rechazo de aquella, que no está ulteriormente elaborado). Por otra parte, la caracterización de Conche de *lógos* como "discurso" (con minúscula), o "el discurso filosófico", se desliza de inmediato hasta la expresión "el Discurso" (con mayúscula),[44] lo cual revela la engañosa simplicidad de la noción misma de discurso que Conche atribuye a Heráclito (la cual ya no parece tan excluyente de la dimensión metafísica u ontológica mencionada y rechazada en un inicio). En efecto, al comentar B1, dice Conche, replanteando el problema (contra la interpretación ontologizante de Frenkian):

> *Lógos*, para un griego, significa "discurso", <u>no "ley del devenir"</u>. ¿Cómo, al escuchar "*lógos*", sabrá que hay que entender "ley del devenir"? En segundo lugar: <u>se presupone que "*lógos*" reclama una explicación, es decir, que "*lógos*" no significa "discurso"</u> [...] Concluyamos que la palabra "*lógos*" está usada en el sentido de *discurso en prosa*, que el término tiene inmediatamente para un griego —igual que en el comienzo de los tratados de Hecateo, Ión de Quíos o Diógenes de Apolonia.[45]

De nuevo, en esta segunda oportunidad, la exclusión del sentido de ley universal del devenir va contra el texto indiscutible de B1, que se complementa con B114, originando así la asociación *lógos-theios nomos*. Frente a las posibilidades semánticas del término en sus contextos originales, la insistencia en que *lógos* no tiene sentido ontológico parece, si se la toma en serio, no sólo empobrecedora, sino meramente retórica, ya que, en la práctica de esta hermenéutica, *lógos*

[44] *Ibid.*, p. 24.

[45] *Ibid.*, p. 31: "*Lógos*, pour un Grec, signifie "discours", <u>non "loi du devenir"</u>. Comment, entendant "logos", saura-t-il qu'il faut comprendere "loi du devenir"? En second lieu: <u>on présuppose que "logos" est à expliquer, c'est à dire que "logos" *ne* signifie *pas* "discours"</u> [...] Concluons que le mot "logos" es pris au sens de *discours en prose*, qu'il a immédiatemment pour un Grec —de même qu'au début des traités d'Hécatée, d'Ion de Chio ou de Diogène de Apollonie" (los subrayados son míos).

significa mucho más que un simple discurso cualquiera, como Conche mismo lo reconoce (“Le discours d’Héraclite sera, certes, bien different des discours communs”).[46] El discurso privilegiado de Heráclito es el “discurso que es siempre *verdadero*”,[47] siendo distintivo justo por su contenido, que es caracterizado como relativo al Todo, es decir, como universal, y por la forma de decirlo, articulando los contrarios sin conjunción gramatical expresa, por una voluntad de “isomorfismo entre el discurso y la realidad”.[48]

Así, Conche puede concluir: “No hay que entender por ‘*lógos*’ simplemente el discurso de Heráclito, sino la verdad misma que ese discurso esconde para hacerla manifiesta, y que estaba ya ahí antes, que es verdad desde siempre. El *Lógos* es el Discurso siempre verdadero, el propio Discurso de la verdad”.[49] La postura interpretativa se precisa así:

> La verdad define, constituye *el ser del discurso*. Pero ella no implica el ser de aquello de que se habla y sobre lo que versa el discurso. Según los parmenideos, especialmente según Platón, hay una correlación entre el conocimiento y su objeto. No se conoce verdaderamente sino lo que es verdaderamente. *La separación heraclitea entre el Discurso de la verdad, de un lado, y del otro, la totalidad de las cosas*, significa que Heráclito no admite tal correlación. La pareja platónica ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὂν está hoy disociada y ya lo estaba por Heráclito. Para Heráclito, el discurso verdadero es siempre verdadero y siempre el mismo. Pero ningún “ser” es siempre, ni permanece siendo el mismo. *La verdad es eterna.* Heráclito disuelve todas las cosas en el devenir […] excepto la

[46] *Idem.*

[47] *Ibid.*, p. 33, con referencia a Burnet.

[48] *Cf. ibid.*, p. 32.

[49] *Ibid.*, p. 33: “C’est donc que, par ‘logos’, il ne faut pas entendre *simplement* le discours d’Héraclite, mais *la vérité même* que ce discours recèle pour la rendre manifeste, et qui était déjà là avant, qui est *vérité* depuis toujours. *Le Logos est le Discours toujours vrai, le Discours même de la vérité*” (los subrayados son míos).

> verdad misma —excepto la afirmación de ese devenir universal. *Por eso es que separa la verdad del sujeto cognoscente*. Ella ha precedido desde siempre a Heráclito, el individuo. Ella no tiene nada de subjetivo [...] En suma, Heráclito no hace de la verdad una categoría [...], y por eso la disocia del ser —*porque hace del ser una categoría, sujeta a cautela, de la ontología común*.[50]

No deja de ser significativa la visible carga ontológica que evocan las expresiones que hemos puesto en cursivas y subrayado. La opinión de que Heráclito separó de modo tajante la verdad del sujeto cognoscente es, por supuesto, en el mejor de los casos, sólo una exageración unilateral.

Entre los comentaristas más recientes, Jonathan Barnes, uno de los pocos traducidos al castellano, es quizás el más categórico en su rechazo (y, paradójicamente, también uno de los intérpretes más acríticos respecto del *lógos*). Además del texto que citaremos enseguida, su rechazo se limita a referir, en una nota de dos líneas y a pie de página, a Guthrie, Hölscher, Marcovich y Kahn como ejemplos de la visión errónea, y a M. L. West como única instancia de "la visión correcta":

[50] *Ibid.*, pp. 34–35: "La vérité définit, constitue *l'être du discours*. Mais elle n'implique pas l'*être* de ce dont on parle et sur quoi porte le discours. Selon les Parménidiens, dont Platon, il y a une corrélation entre la connaissance et son objet. On ne connaît vraiment que ce qui est vraiment. *La séparation héraclitéenne entre le Discours de la vérité, d'une part, et, d'autre part, la totalité des choses,* signifie qu'Héraclite n'admet pas une telle corrélation. Le couple platonicienne ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὂν est d'ores et déjà dissocié par Héraclite. Pour Héraclite, le discours vrai est toujours vrai et toujours le même. Mais aucun "être" n'est toujours, ni ne reste le même. *La vérité est éternelle*. Héraclite dissout toutes choses dans le devenir [...] sauf la vérité même —sauf l'affirmation de ce devenir universel. C'ést pourquoi *il sépare la vérité du* [35] *sujet connaissant*. Elle a précédé depuis toujours l'individu Héraclite. Elle n'a rien de subjectif. [...] Bref, Héraclite ne fait pas de la vérité une catégorie [...], et pourtant il la dissocie d'avec l'être —*parce qu'il fait de l' 'être' une catégorie, sujette à caution, de l'ontologie commune*" (el uso de cursivas es mío).

> La mayor parte de los estudiosos ha encontrado en *logos* un término técnico, y se han esforzado por descubrirle un sentido metafísico [aquí entra su nota 7]. Sus esfuerzos fueron vanos: un *logos* o "relato" es lo que un hombre *legei*, "dice". Podemos imaginar que el fragmento que nos ocupa [*sc.* B1] estuviera precedido, al estilo de la época, por una frase a modo de título con esta forma: "Heráclito de Éfeso dice (*legei*) esto: [...]" El sustantivo *logos* reproduce, de forma corriente y *metafísicamente nada interesante*, el verbo *legei*; *es un trabajo inútil buscar el secreto de Heráclito en el sentido de la palabra logos*.[51]

Vale la pena notar que todo esto no le impide verter *lógos* en B45 como "fundamento",[52] una acepción no visible de inmediato en la acepción lingüística que él considera la única sensata. Casi sobra decir que la totalidad de la presente investigación es una respuesta crítica a esta perspectiva, y particularmente al muy subjetivo juicio expresado al final de la cita.

[51] Jonathan Barnes, *Los presocráticos*, p. 75 (el uso de cursivas es mío).
[52] *Ibid.*, p. 178.

CAPÍTULO III
LOS FRAGMENTOS DEL *LÓGOS*
TEXTO Y COMENTARIO

Introducción a B1: la dimensión lingüística

Ofrezco a continuación una traducción del texto completo de B1 (para los fines del análisis posterior, numero consecutivamente con romanos las tres oraciones):

> (B1) [I] Aunque el *lógos* es éste siempre los hombres resultan incapaces de comprenderlo, tanto antes de escucharlo como una vez que lo han escuchado. [II] Pues aunque todas las cosas suceden según este *lógos*, parecen inexpertos experimentando palabras y hechos tales como los que yo expongo, cuando distingo cada cosa según su naturaleza, mostrándola tal como es. [III] A los demás hombres, en cambio, les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, igual que cuanto descuidan dormidos.[1]

A primera vista, λόγος parece una referencia simple y convencional al propio escrito: se trataría sólo del *discurso* de Heráclito, el *libro*

[1] B1 (Sexto Empírico, *Adv. math.*, VII, 133): τοῦ δὲ λόγου τοῦδ᾽ ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιουτέων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται. Mouraviev divide este texto en dos partes (F1a y F1b en su edición) y prescinde de ἕκαστον (que falta en la versión de Hipólito), argumentando que "1) il brise le rythme (syllabotonique) de la strophe (et cela indépendamment de l'ordre des mots qu'on préfère) [*cf*. appar. II (B/i) et IV (B/ii)]; 2) il figure dans la version, certes la plus longue, mais aussi la moins bonne, de la citation; et 3) il ne semble rien ajouter d'essentiel au sens".

que el lector tenía físicamente ante sí.[2] La plausibilidad de esta primera lectura tiene a su favor, en primer lugar, el uso general de λόγος y λέγειν en el lenguaje cotidiano de los siglos VI y V, pero también la práctica, bien arraigada en los primeros tratados jónicos en prosa, de introducir la obra mediante una autoreferencia del discurso o *lógos*, generalmente mencionando el nombre del autor y su intención, o la especificidad de su tesis.[3] Así, por ejemplo, Hecateo: "Hecateo de Mileto relata lo siguiente. Escribo lo que sigue tal como lo considero verdadero. Pues los discursos de los helenos me parecen numerosos y risibles".[4] Demócrito: "Este discurso muestra que en verdad nada sabemos acerca de ninguna cosa, sino que la afluencia [*epirusmíe̱*] es para cada uno la opinión".[5] Ion de Quíos: "El principio de mi discurso

[2] *Cf.* Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, p. 92: "We can be sure that an original reader of the book would have understood this phrase [*sc.* τοῦ λόγου τοῦδε] as a conventional self-reference, an introduction to the work itself: 'this discourse which I am presenting, and which you are about to read'". A la vez, es importante reconocer que la aceptación de la existencia del libro no impide que *logos*, en el proemio, incluya el sentido de discurso *oral*, el lenguaje que Heráclito ha dirigido (infructuosamente) a sus oyentes inmediatos (tanto como esto parece implicado en la frase ἀξύνετοι ... καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον), que no deben confundirse con sus *lectores*. La oralidad y la escritura son cauces complementarios en la *paideía* de Heráclito.

[3] La frase οὗτος ὁ λόγος es la expresión estándar de autorreferencia en la prosa arcaica griega. (*Vid.* Miroslav Marcovich, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*, p. 8. *Cf.* C. H. Kahn, *op. cit.*, p. 97, nn. 58 y 59; G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, p. 36.) Los ejemplos usuales (Hecateo, fr. 1 [Jacoby], Demócrito, fr. 7, Ion de Quíos, fr. 1, Meliso de Samos, fr. 8, 1, Diógenes de Apolonia, fr. 1, Heródoto) conducen, sin embargo, a reconocer que el texto del proemio de Heráclito no tiene en ellos paralelos verdaderos, es decir, que su originalidad es irreductible, particularmente en lo que toca al significado del *logos*.

[4] Hermann Fränkel, *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, p. 326. Fragmento 1 (Jacoby): Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· τάδε γράφω, ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσίν.

[5] D.-K.68 B7: δηλοῖ μὲν δὴ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἐτεῆι οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ᾽ ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις.

es: hay tres cosas en todo, y ni una más ni menos que tres".[6] O bien, Diógenes de Apolonia: "Al comenzar cualquier discurso me parece necesario ofrecer un principio indiscutible y una explicación simple y digna de respeto".[7]

Pero, más que la superficial semejanza con estos supuestos paralelos (es digno de notar que sólo Hecateo es anterior), en el proemio de Heráclito es el uso repetido del pronombre demostrativo (τοῦδε en I, y luego τόνδε en II)[8] y, sobre todo, la imagen también reiterada de los hombres como oyentes (I), lo que induce acepciones lingüísticas como "discurso", "afirmación", "relato", "palabra", "argumento", "explicación". Parece natural e inevitable entender aquí *lógos* como lo que alguien dice (λέγει) o aquello a que se refiere con la acción de λέγειν, decir o contar. ¿Pero es realmente tan obvio que *lógos* es el discurso de Heráclito *y nada más?* La segunda oración genera fuertes dudas, ya que ahí se añade que "según este *lógos* suceden todas las cosas". Pero la interpretación reduccionista y minimalista del significado de *lógos* hace crisis antes de llegar tan lejos.

El significado de *lógos*

Veamos cada parte de B1, el inicio del proemio, por separado (B1, I):

> α) Aunque el *lógos* es éste siempre los hombres resultan incapaces de comprenderlo,
> β) tanto antes de escucharlo como una vez que lo han escuchado.

[6] D.-K.36 B1: ἀρχὴ δέ μοι τοῦ λόγου· πάντα τρία καὶ οὐδὲν πλέον ἢ ἔλασσον τούτων τῶν τριῶν.

[7] D.-K.64 B1: λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεὼν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχεσθαι, τὴν δὲ ἑρμηνείαν ἁπλῆν καὶ σεμνήν.

[8] Según la reconstrucción que propone Agustín García Calvo, la reiteración sería triple, pues la palabra inicial sería τοῦδε en lugar de τοῦ δέ. El resultado sería algo como: "De este *logos*, que siempre es éste, los hombres..."

La aproximación más natural a (α) es construir αἰεί predicativamente con λόγος ἐών (tomando εἶναι como cópula).[9] Pero el resultado inmediato es, sin duda, bastante extraño. Una traducción aproximada, puntuando así, y vertiendo *lógos* como "discurso", sería:

[A] Aunque este discurso (*lógos*) *es* [existe] *siempre* [= *es eterno*], los hombres se tornan incapaces de comprensión

Ésta es una lectura que sorprende precisamente porque se ha traducido *lógos* como discurso (ὅδε ὁ λόγος ἐὼν αἰεί = "este *discurso* que es eterno"). Ante el manifiesto absurdo que esto representa (¿cómo podría ser eterno el discurso de Heráclito, o el de cualquier otro?), para retener tal construcción se podría cuestionar la demasiado simple traducción de "discurso", sugiriendo alterar éste con algún matiz adicional (por ejemplo, el discurso "filosófico" de Heráclito, contrapuesto a los discursos ajenos). Otros sentidos, como "razón de ser", "orden real", "ley objetiva" resultarían mucho más satisfactorios (y congruentes con el uso de *lógos* en B1, II, y con B114, que según una conjetura que adoptamos, es el vínculo con B2, constituyendo estos tres fragmentos lo más cercano que tenemos a una reconstrucción del proemio). Pero, además, y al margen de la opción que se adopte para traducir el término *lógos*, no puede descartarse aquí un eco de la frase homérica [θεοὶ] αἰὲν ἐόντες,[10] "[los dioses] siempre vivientes", de modo que a oídos de los contemporáneos de Heráclito, la primera oración podría haber sonado así:

[B] Aunque este discurso es *siempre viviente*, los hombres resultan incapaces de comprenderlo...

[9] *Cf.* C. H. Kahn, *op. cit.*, p. 93: "the verb 'is' (*eontos*) is generally used as a copula, with some other term as predicate or complement". La referencia interna a B2, τοῦ λόγου δ᾽ ἐόντος ξυνοῦ ("aun siendo el *lógos* común"), refuerza esta perspectiva.

[10] *Iliada*, I, 290. La referencia a Homero, por otra parte, parecería improbable a la luz de lo que Heráclito declara en varios fragmentos acerca de él.

Como alternativa a estas extrañas posibilidades, en otra posible lectura puede darse sentido veritativo al participio ἐόντος, obteniéndose un resultado muy cercano a la versión de Burnet:

> [C] Aunque este discurso es siempre *verdadero,* los hombres...

Si adoptamos una variante y referimos αἰεί a la segunda cláusula, la frase ὁ λόγος ἐών significaría "el discurso verdadero", de modo que *lógos* asume un sentido más débil, pero se torna más claro. El texto diría entonces:

> [D] De este discurso, aunque es verdadero, los hombres *siempre* resultan incapaces de comprenderlo.[11]

Subrayemos el hecho de que —al margen de que el significado de *lógos* sea o no "discurso"— las dos posibilidades de construcción de *aieí* siguen abiertas, y que esta apertura puede ser precisamente el efecto deseado. Pero también hay que insistir en que tales variaciones afectan de modo sustancial el significado de *lógos,* el cual oscila entre el lenguaje, el orden de las palabras y lo real, el orden de las cosas. Al inicio, Heráclito nos presenta al *lógos* como *grîphos* o enigma: el lector se descubre, al enfrentarse con las primeras palabras, en un laberinto (lo cual debe haber sido desconcertante: el oyente de Heráclito no sabe ya a qué atenerse cuando aquél pronuncia esa palabra, tan cotidiana y familiar, cuyo significado parece quedar por encima de su comprensión).

[11] Esta lectura puede justificarse, por ejemplo, con los argumentos de Marcovich: a) porque αἰεί + καί + καί es una figura arcaica (*cf.* Herodoto, IV, 48, 1); b) porque αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, como unidad rítmica, parece ser una aliteración intencional; y c) porque ἐόντος αἰεὶ parece ser *lectio facilior*. Vale la pena notar que el mismo Marcovich traduce [1] α) "Of this Truth, real as it is" (p. 6), en un intento de sintetizar las acepciones: "statement implying (oral) teaching" y "objective truth, law, rule".

Así, para retener lo más posible del original, en nuestra versión no traducimos *lógos*, para subrayar que el problema no es sólo de traducción. Hemos vertido *toûd'eóntos aieí* por "es éste siempre" (que es sintácticamente más natural y no excluye el matiz ontológico ni el sentido veritativo). Y hemos prescindido de una coma después de "siempre", para no perder el matiz de lo pertinaz en la caracterización de la negligencia epistémica de "los hombres".[12] El significado de *lógos*, entonces, no parece reductible a "discurso", sin más, pero a la luz de 1, β, tampoco puede eliminarse de su significación el sentido lingüístico.

Dificultades sintácticas en B1. El *lógos* como sentido: la dimensión ontológica

A las anteriores dificultades hay que añadir que si *lógos* no significara otra cosa que el discurso de Heráclito, ¿cómo podría entenderse su reproche a los hombres por no entenderlo *antes* de haberlo escuchado? Como señala con razón Kahn,[13] la frase "los hombres resultan

[12] Hemos considerado que la ambigüedad resulta preferible a la sobretraducción —como ocurre, por ejemplo, en la traducción de Kahn: "Although this account holds *forever*, men *ever* fail to comprehend" ("Aunque esta explicación vale *por siempre*, los hombres *nunca* consiguen comprender"). (C. H. Kahn, *op. cit.*, p. 97; las cursivas son mías.)

[13] *Ibid.*, p. 98. Ahí mismo añade: "Thus the *logos* here cannot be just 'what Heraclitus says', not merely the words he utters or even the meaning of what he has to say, if meaning is understood subjectively as what the speaker has in mind or his intentions in speaking. The *logos* can be his meaning only in the objective sense: the structure which his words intend or point at, which is the structure of the world itself (and not in the intensional structure of his *thought* about the world). Only such an objective structure can be 'forever', available for comprehension before any words are uttered. Which is not to say that we can translate *logos* by 'structure' or by 'the objective content of my discourse'. The tension between word and content is essential here, for without it we do not have the instructive paradox of men who are expected to understand a *logos* they have not heard".

incapaces de comprenderlo *antes* de escucharlo", sólo se vuelve inteligible si para Heráclito el *lógos* es (o representa, o contiene) "una verdad que siempre ha estado ahí" y que los hombres pueden percibir directamente sin mediación suya. Así, sin que pueda ni deba eliminarse la acepción de "discurso", ésta se revela insuficiente, demasiado estrecha y rígida por sí sola para comprender la primera oración. Se advierte, entonces, la posibilidad de expandir el significado inicialmente atribuido a *lógos,* de modo que incluya, además del lenguaje, la dimensión de la realidad. *Lógos* no es sólo el discurso de Heráclito, sino también su contenido, y así significa, además de la racionalidad del discurso, la razón, ley o principio racional en sentido objetivo, ontológico o metafísico: lo que podría llamarse la estructura y la forma de la existencia, el fundamento objetivo de la coherencia de lo real. En lugar de ver esta complejidad como una posibilidad implausible, creemos que de su reconocimiento depende la recta comprensión del concepto heracliteo.[14]

En apoyo de tal interpretación de *lógos* en B1, como lenguaje y realidad a la vez, puede invocarse B41: "Pues lo sabio es una única cosa: conocer la inteligencia que guía todas las cosas a través de todas",[15] donde reaparece la idea de una racionalidad objetiva como lo propio de "lo único sabio" (ἓν τὸ σοφόν). Esta racionalidad es ahora llamada "inteligencia", "designio" o "plan" (γνώμη) "que guía todas las cosas a través de todas las cosas". No es descabellado pensar que

[14] *Cf.* Thomas More Robinson, "Esiste una dottrina del *logos* in Eraclito?", en *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, p. 69, donde se enumeran cinco tesis atribuibles a Heráclito en el proemio (atribución de la que discrepa este autor): "1. La struttura organizzata del reale è eterna. 2. La struttura organizzata della realtà è così come lui (Eraclito) la descrive. 3. La verità della sua descrizione è eterna (o —forse meglio— atemporale). 4. L'umanità è eternamente incomprensiva della struttura organizzata della realtà. 5. L'umanità è eternamente incomprensiva della sua (cioè d'Eraclito) descrizione di tale realtà". Por nuestra parte, nos parece que las cinco tesis están efectivamente implicadas en el texto.

[15] B 41: Diógenes Laercio, IX, 1: ἓν τὸ σοφὸν· ἐπίστασθαι γνώμην ὁτέη κυβερνῆσαι πάντα διὰ πάντων.

lo que aquí se dice de la γνώμη también pueda atribuirse al *lógos*, entendido primariamente como razón, ley o estructura de lo real. Al cotejar este texto con lo que se dice en el proemio, son dos los puntos novedosos de B41, y es revelador que ambos apunten en la misma dirección metafísica: la función gubernativa[16] y la inmanencia universales. Estos dos rasgos sugieren que el *lógos* de Heráclito abarca la dimensión ontológica, y puede ser visto como sentido o significado del orden existencial y el orden universal o cósmico.

Asumiendo, pues, una significación considerablemente más compleja que la prevista de manera inicial, incluso la atribución de vida eterna, que parecía tan extraña a primera vista, no resulta tan extravagante ahora que el sentido de *lógos* ha sido ampliado. El *lógos* siempre real-y-verdadero, siempre el mismo, de B1, al que se sujeta todo cambio, apunta al *kósmos*-fuego de B30 (el único otro caso indiscutible[17] en los fragmentos donde ocurre la palabra ἀεί, junto con el neologismo ἀείζωον, "siempre-viviente"). De ser así, y justo en la medida en que no se reduzca a la dimensión lingüística, *lógos* queda ligado prospectivamente a la identidad del fuego y el cosmos, y su sentido ontológico resulta reforzado.

B39. B87. El contraste *lógos*-yo en B50. El concierto de los *logoi*. B107

Si tenemos en mente, como es debido, las acepciones lingüísticas, otro fragmento pertinente es B39 (un raro elogio, cuyo único paralelo es el fragmento 121, a la vez una censura de los efesios y una alabanza de Hermodoro):

[16] El verbo κυβερνάω, que hemos traducido por "guiar", no proviene del lenguaje político, sino del de la navegación, por lo que podría también verterse por "gobernar" o "pilotar". Es posible que la fórmula πάντα κυβερνᾶν haya formado parte de la caracterización de τὸ ἄπειρον en Anaximandro. (*Cf.* Aristóteles, *Física*, 203b.)

(B39) En Priene nació Bías, hijo de Teutames,
cuyo *lógos* era mayor que el de los demás.[18]

Este texto muestra un uso en apariencia irreductible a los sentidos mencionados, pero es innegable que deriva de la dimensión lingüística. Por una parte, πλέων λόγος, una frase jónica común, parecería aludir, no a lo que Bías mismo dice (en efecto, B104 cita un *lógos* suyo, una *gnô̲me̲*), sino a lo que Heráclito dice *de* Bías; *lógos* significaría en este caso, posiblemente, "renombre", "valía", o incluso "reputación".

Sin embargo, cabe sospechar que Heráclito conjuga este significado superficial con un sentido más profundo de *lógos,*[19] al que noso-

[17] *Cf.* la discusión de B6, *infra*, pp. 196 y ss.

[18] Diógenes Laercio, I, 88: ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.

[19] Como lo sugiere Kahn en su comentario de B39, *op. cit.*, p. 176: "Here again there must be a play on *logos*. The surface meaning is 'esteem' or 'renown'. But Heraclitus seems to have shown his own esteem for Bias by quoting his famous *logos* or saying [D.-K. B104]: the fame of the sage is inseparable from that of his 'word'. It is possible here, as in LXI [D.-K. B87], we are expected to recall the deeper sense of *logos* as well. The word play will then contain some hint of the cosmic pattern expressed in geometric proportions —for there is after all only *one* order. And on what term could one play more meaningfully than on *logos* itself, the word for language and for cosmic structure?" Kahn sugiere que aquí reaparece la antítesis uno-muchos, la cual "ejemplifica en términos humanos aquella proporción (*logos*) entre lo uno y lo múltiple, entre el fuego y todo lo demás, que estructura el orden del universo". (C. H. Kahn, *op. cit.*, p. 177.) En ese mismo sentido, *cf.* Marcel Conche, *Héraclite. Fragments*, p. 138 (*ad* B39): "Le *logos* n'est pas ici *ce que l'on dit* de Bias, mais *ce que dit Bias*", y p. 262 (*ad* B87): "le *logos,* dans ce fragment-ci, est la parole raisonable, qui, du reste, quelle qu'elle soit, se fonde, consciemment ou non (on peut songer au discours de Bias, B39), dans le *logos* primordial"; *vid.* también Agustín García Calvo, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito* [*sic*], p. 274, quien, comentando B39, dice que "es notable la ambigüedad de la última parte de la frase", y añade que "la ambigüedad es intencionada, y por debajo del entendimiento más trivial de *lógos* como 'fama' [...] y del genitivo de la persona como objetivo, se desea que se oiga también *lógos* como 'razón' (con un genitivo de

tros llamamos ‘ontológico’. En tal caso, la valía estaría estrechamente vinculada con la verdadera sabiduría, la capacidad de escuchar (percibir y comprender y obedecer) al *lógos* del proemio. La cualificación del *lógos* como “mayor” o“mejor” implica, en todo caso, un eje axiológico y una comparación con los *logoi* de “los demás” (quizás los otros *seis* sabios, o en general las figuras prominentes de la tradición a que, de manera explícita, alude en otros fragmentos).

También el fragmento 87 podría ser empleado como evidencia interna en favor de la posibilidad de que el significado de *lógos* sea simplemente “palabra” o “discurso” (quizás “explicación” y “relato”, sin ser del todo inadecuados en esta instancia, resultan demasiado restrictivos). En cualquier caso, parece claro que dicho uso particular de *lógos* no puede tener sentido técnico:

> (B87) El hombre estúpido suele quedar pasmado con cualquier discurso.[20]

Es revelador, sin embargo, que el *lógos* a que aquí se alude en singular implique una pluralidad y una relatividad intrínsecas. Esto lo distingue de y lo contrapone a lo que Heráclito entiende por *lógos* en B1, B2 y B50, que no es πᾶς λόγος, un “discurso” (o “palabra”) cualquiera.

Disponemos de ulteriores pruebas internas para refutar la lectura reduccionista. Un ejemplo es el fragmento 50, donde recurre el tema del escuchar y el comprender (éste último concebido positivamente, a diferencia de B1). Heráclito se contrapone ahí a ese *lógos* al que exhorta oír, distinguiéndolo con claridad de su propio discurso:

la persona que no sabe entonces si entenderse como objetivo o como subjetivo)”. De otra opinión es Marcovich , p. 524: “The word λόγος here is far from any philosophical implication, since πλέων λόγος was a common Ionic phrase”. (M. Marcovich, *op. cit.*, p. 524.)

[20] Plutarco, *De audiendo*, 40F–41 A: βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ.

(B50) Habiendo escuchado, no a mí, sino al *lógos*,
es sabio convenir que todas las cosas son uno.[21]

Lo que llama la atención aquí es el contraste que introduce Heráclito entre escuchar al *lógos* y escucharlo a él. El *lógos* al que hay que prestar oído *no* es *su* discurso, aunque surja de su boca. Acaso se encuentra aquí la única base sólida de la idea de que Heráclito es un *prophētḗs*, porque este texto sugiere a la vez una personificación del *lógos* y una imagen de Heráclito mismo como su literal portavoz. En conformidad con lo que encontramos en el proemio, el *lógos* es como la voz del ser, y tiene, pues, "existencia objetiva".[22] Heráclito nos dice que sabio es escuchar al *lógos.* La constante es la apelación al criterio de la sabiduría. La diferencia con B1 radica en que *lógos* es presentado ahora como algo que dice, en contraste con algo que es dicho.[23] El *lógos* dice que lo sabio radica en una literal *homologία*: el concierto de varias voces que hablan acordes, que dicen lo mismo. Ὁμολογεῖν

[21] B50: Hipólito, *Ref.*, IX, 9, 1: οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι. Seguimos aquí, con la mayor parte de los editores modernos, una lección doblemente enmendada del texto de Hipólito: leemos λόγου (enmienda propuesta por Bernays) por δόγματος (códice Parisinus), y εἶναι (enmienda de Miller) por εἰδέναι (códice Parisinus). García Calvo retiene el texto sin enmienda alguna, incorpora *díkaion* del fin de la frase anterior, y puntúa después de *homologeîn*. Su traducción dice: "Justo es, no a mí, sino al acuerdo [*dógmatos*] prestando oído, que estén concordes: inteligente es una sola cosa, saberlas todas" (este autor ofrece cuatro variantes de la última oración [*sophón... eidénai*]). De asumirse el texto transmitido por los manuscritos, pero aceptando la enmienda de *lógou* por *dógmatos*, una traducción posible sería: "Es justo que quienes han escuchado al *logos* concuerden: lo sabio es conocer que todas las cosas [son] uno [*hèn pánta eidénai*]". También Mouraviev conserva *eidénai* en su versión de B50, considerablemente más compleja (*Heraclitea. III.3.B.i, ad loc.*).

[22] M. Marcovich, *op. cit.*, p. 113.

[23] *Cf.* M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, p. 127: "λόγος is something that can be heard, just as in fr. 1, and it can influence the hearer to ὁμο-λογεῖν, to say the same. It is still, in fact, Heraclitus' discourse; but it is being treated as something that speaks, instead of something that is spoken".

sugiere algo más que el mero consenso de los entendidos: no es sólo que cada una de las voces diga lo mismo que la otra, sino que todas concuerden con esa voz que es el *lógos* de lo real. El juego fonético de *lógou-homo-logeîn*, buen ejemplo de un recurso estilístico abundantemente empleado por Heráclito,[24] está al servicio de la exigencia teórica (ético-metafísica) que es su mensaje medular: el hablar, el pensar y el obrar humanos deben coincidir con el orden objetivo de lo real. Las palabras finales, ἓν πάντα εἶναι (o incluso la sola fórmula ἓν πάντα), "todo es uno" (es decir, "todas las cosas [en conjunto] son una unidad"),[25] ofrecen una caracterización del núcleo "doctrinal", de la verdad de que el *lógos* es portador, o en la que consiste. Este contenido justifica considerar que el concepto heracliteo de *lógos* alcanza territorio ontológico, ya que se asocia la idea de un lenguaje de lo real con un orden universal eterno (B1, B30) y con la idea de la unidad de todas las cosas (B50). El *lógos* es el discurso significativo de lo real: la razón o el sentido de lo real mismo, actuando como un lenguaje inteligible. El ámbito en que se manifiesta el *lógos* es, desde luego, el lenguaje.

Pero si *lógos* es lenguaje, este lenguaje ha de ser entendido como sistema de comunicación intersubjetiva, a la vez que como sistema simbólico de pensamiento, y como "lógica" objetiva o estructura racional del devenir, de lo real en su totalidad. La resonancia del *lógos* en este sentido de 'lenguaje' o 'estructura inteligible' de lo real es clara aun en fragmentos donde la palabra no figura expresamente, como éste:

> (B107) Malos testigos los ojos y los oídos para los hombres que tienen almas bárbaras.[26]

[24] *Cf.* B114: ξὺν νόῳ-ξυνῷ; B 48; βιός-βίος; B28: δοκέοντα-δοκιμώτατος.

[25] Otra traducción posible, poco convincente, de ἓν πάντα εἶναι es "toda cosa es una".

[26] B107: Sexto Empírico, *Adv. math.*, VII, 126: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.

Este texto, de gran importancia para entender la concepción heraclitiana del conocimiento, ilumina un punto particular de B1. En efecto, para "los hombres", los oídos son malos testigos, no por una limitación intrínseca, sino porque no saben escuchar (B1, B19). Y no saben escuchar porque sus ψυχαί no comprenden el lenguaje de lo real.

La condición epistémica de los hombres en B1, B34 y B19. Escuchar y entender. Universalidad del *lógos* en el devenir. B108. B72

Volviendo al texto de B1, el punto focal de [I] (y en realidad, del proemio como un todo) es la tensión entre el *lógos* audible y la incapacidad humana de entenderlo: la estructura consiste en una clara contraposición: de un lado, tenemos la afirmación de que el *lógos* es real y verdadero, el mismo siempre;[27] del otro, el reproche de que los hombres se tornan siempre "incomprensivos". Ἀξύνετοι[28] es difícil de traducir con plenitud.[29] Literalmente significa 'ininteligentes', pero también 'no perceptivos'. Quizás incluso la negación de la idea de comunidad o relación (ξύν) pudiera estar aquí en germen (a la luz de B2, ἀξύνετοι sugiere 'incomunes', o mejor aún, 'incomunicantes').[30] Γίνονται

[27] *Cf.* G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, pp. 40–41: "...it is undoubtedly true that, whether or not he attached the word ἀεί to the Logos, Heraclitus would have agreed that the formula of things is unceasingly valid; in fr. 30 he states that the κόσμος of things, which must be the manifestation of this formula, is eternal".

[28] Adj. negat. de ξυνίημι: "percibir, oír"; "darse cuenta", "ser consciente de"; y "entender", que es el sentido que tiene [οὐ] ξυνιᾶσιν en B51. (*Vid*. Henry George Liddell y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, *s. v.*, II.)

[29] La traducción de este uso heracliteo sugerida por Liddell y Scott (*op. cit.*, *s. v.* ἀσύνετος, II), y que seguimos aquí, es "unable to understand".

[30] *Cf.* A. García Calvo, *op. cit.*, pp. 34–35: "No hace falta que se entienda como construcción de genitivo absoluto ('Siendo este *lógos* siempre...'), sino que el genitivo depende en común de los verbos 'oír', para los que ese régimen es normal en griego

pudiera tener el sentido de *resultado*:[31] los hombres devienen incomprensivos a pesar de la presencia del *lógos* en sus propias vidas. B34 puede verse como una explicitación directa del centro de B1, I:

(B 34) Escuchando sin entender parecen sordos. De ellos atestigua el dicho que [estando] presentes, están ausentes[32]

El juego presentes-ausentes expande el alcance del ámbito inicial, que es el de la percepción, en el sentido amplio del "darse cuenta" (es decir, oír *y entender* al *lógos*).

Lo que B34 añade a B1 (tres de las primeras cuatro palabras son virtuales repeticiones) es la comparación de los hombres con sordos a quienes literalmente pasa inadvertido cuanto dice el *lógos*. Otro fragmento, B19,[33] complementa la idea, sugiriendo la unidad oír-hablar:

(B19) No sabiendo oír, ni tampoco hablar.[34]

y del *axýnetoi*, 'ininteligentes', 'incapaces de entender', que como adj. verbal negativo de *xyníemi* (y la palabra es importante: pues no teniendo con el adjetivo *xynón* 'común', que aparece en el fragmento siguente [B2], más relación etimológica que por el prefijo *xyn-*, del que *xynón* es probablemente un derivado, Heráclito hace sin duda un juego etimológico con ambos, de modo que *axýnetoi* suene a algo como 'incomunes', por no decir 'incomunicantes') puede también tener ese régimen de genitivo".

[31] *Cf.* G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 40: "The meaning of γίνονται in ἀεὶ ἀξύνετοι γ. is admirably explained by Verdenius 280: 'The outcome of his [sc. Heraclitus'] experience is expressed by the term γίνονται: their coming across the λόγος results in incomprehension. Γίγνομαι often implies the idea of a result...' (Of the passages quoted in illustration of this statement the clearest is Tucídides, I, 87, 3 ἀναστάντες δὲ διέστησαν, καὶ πολλῷ πλείους ἐγένοντο οἷς ἐδόκουν αἱ σπονδαὶ λελύσθαι.)".

[32] B34: Clemente, *Stromateis,* V, 115, 3: ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσι μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι.

[33] B19 es clasificado por Marcovich como *testimonium*, una remota derivación de B1 (en la serie alfabética que este autor utiliza para señalar el valor de evidencia y la proximidad al texto original, el testimonio está marcado con la letra ge).

[34] B19: Clemente, *Stromateis*, II, 24, 15: ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ᾽ εἰπεῖν.

La reiterada imagen de los hombres como oyentes del *lógos* apunta a la sobreposición (hablar aquí de fusión parece excesivo) del discurso de Heráclito con el *lógos* de lo real: éste habla a los hombres *también* por boca de Heráclito. Pero ἀκούειν podría tener el sentido metafórico adicional de obedecer (como en Hesíodo: ἀκούε δίκης, "escucha a la justicia").[35] En todo caso, el escuchar implica la accesibilidad del *lógos*, que funge aquí como objeto del *des*conocimiento o la *in*consciencia humana. Como se dice con tanta insistencia, el punto esencial es que los hombres escuchan, pero no entienden, y de aquí parte la posibilidad de afirmar un imperativo implícito, ἀκούε λόγου, "escucha al *lógos*".

El resto de B1 muestra que el campo de la praxis humana, y particularmente el conocer, es el centro de la atención. El saber de que aquí se trata está penetrado de dualidades: por una parte, el saber positivo versa acerca del *lógos* mismo, de su presencia y de su contenido, y se yuxtapone con el yo de Heráclito; por otra parte, el incomprensivo saber humano es caracterizado como la *experiencia* de los *inexpertos*, y su contenido preciso se fija en la fórmula "palabras y hechos" (ἐπέα καὶ ἔργα).

> (B1) [ɪɪ] Pues aunque todas las cosas suceden según este *lógos*, parecen inexpertos experimentando palabras y hechos como los que yo expongo, analizando cada cosa según su naturaleza y mostrándola tal como es.

"Todas las cosas suceden según este *lógos*". Lo que aquí se afirma es la universalidad y racionalidad del cambio. De modo parecido a como el tema del escuchar (en B1, ɪ , y B50) exige incluir en *lógos* el sentido de "discurso", es también el contexto de [ɪɪ] el que le confiere, además, el de "razón de ser" (que hay que entender aquí como "ley del cambio" o "norma objetiva", "estructura invariable de todas las variaciones"), sentido que armoniza bien con la lectura de B1, ɪ, α, que

[35] *Erga kai Hemerai*, v. 213; *cf.* v. 275: δίκης ἐπάκουε.

hemos adoptado: "el *lógos* es éste siempre". *Lógos* designa la forma permanente y constante, no 'tras' o 'debajo', sino simplemente *de* y *en* el cambio, que es universal porque afecta a todas las cosas. Así, la universalidad del *lógos* deriva de la universalidad del cambio: el *lógos* mismo está *en* todas las cosas que cambian, justo en cuanto cambian y porque cambian. *Gínesthai*, que interpretamos en [II] como cambio o devenir en general (en especial, "llegar a ser" o "nacer"), tiene, pues, un significado distinto que en [I] (pero no incompatible con él), y confirma el alcance ontológico del concepto de *lógos*: el orden del devenir, donde rige el *lógos*, es el orden del ser, de lo real. Podría decirse que el propio devenir es concepto ontológico, porque designa aquí *la forma de ser* de todas las cosas. La fórmula γινομένων πάντων se refiere primariamente a la totalidad de las cosas que forman la experiencia cotidiana de los hombres, pero implica una universalidad irrestricta, cósmica.

Así, en la afirmación inicial de [II], el *lógos* cuenta ya con la noción de la presencia ante los hombres, de modo que el juego dialéctico de presencia y ausencia lo alcanza aquí de manera implícita y retrospectiva, pues aunque está siempre presente en todas las cosas (en tanto que éstas cambian), permanece sin embargo ignorado, esto es, ausente (respecto de las mentes de los hombres): los hombres *oyen sin entender* lo que escuchan. En cuanto a la trascendencia o literal "separación" del *lógos*, dice Heráclito en otro lugar:

> (B108) De cuantos he escuchado los discursos, ninguno alcanza a reconocer esto: que [lo] sabio está aparte de todos.[36]

En cierto modo, se invierten los términos de B1 y B50 porque aquí es Heráclito quien escucha lo que otros exponen. Con ὁκόσων, sin nombrar a nadie en particular, posiblemente se refiere Heráclito a la tradición literaria de la sabiduría griega, en todas sus formas, lo mis-

[36] B108: Estobeo, III, 1, 174: ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

mo a los poetas del pasado remoto que a los ἵστωρες jónicos contemporáneos o recientes. Y lo que percibe en los discursos (λόγοι) ajenos es una insuficiencia (que de manera implícita se refiere al *lógos* de B1, según el cual suceden todas las cosas). Lo que el texto afirma es que lo sabio[37] está separado o apartado de todas las cosas o de todos los hombres (o incluso, lo que parece más plausible, de todos los *lógoi* recién mencionados —el genitivo plural πάντων es común a los géneros masculino y neutro). No hay necesidad de atribuir aquí al *lógos* una supuesta trascendencia ontológica, que de todos modos sería anacrónica, ni hay por qué identificar apresuradamente *lógos* y [*tò*] *sophón*. La ausencia o trascendencia del *lógos* es comprensible aquí en relación con los *lógoi* de los poetas y los sabios, de suerte que puede parafrasearse el texto así: "Ninguno de los autores de *lógoi* que he escuchado es sabio, porque ninguno reconoce el *lógos* verdadero, del que están así todos [ellos y, naturalmente, también sus *lógoi*] separados". En una lectura más literal, B108 puede ser interpretado como una denuncia o un ejemplo más de la ubicua y paradójica ignorancia humana: después de todo, son los que Heráclito ha oído de quienes dice que no saben lo que ellos mismos dicen, quienes no reconocen que sus palabras están separadas de lo sabio (la excepción pudiera ser Bías, B39). El tema de la presencia-inmanencia del *lógos* en la existencia cotidiana de los hombres resuena en muchos otros fragmentos. Es iluminador el paralelo con B72, que podría comportar una personificación (tampoco en este caso el matiz 'existencial' excluye la posibilidad de un matiz 'metafísico' más amplio):

> (B72a) De aquello (o aquel) con que mantienen un trato más asiduo, de esto (o éste) difieren.[38]

[37] σοφόν, sin artículo en B108, es sustantivado e identificado en B32 con lo uno (ἕν, τὸ σόφον μοῦνον) "que no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus"; en B41 ἕν τὸ σοφὸν es conocer la *gnômȩ* que guía todo a través de todo; *cf.* también B50: σοφόν ἐστιν ἕν.

[38] B72a: M. Ant., IV, 46: ᾧ μάλιστα διηκενῶς ὁμιλοῦσι (λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι), τούτῳ διαφέρονται.

Como sugiere la glosa doxográfica subsecuente,[39] aunque con el *lógos* se topan a cada paso, y es por esto como un amigo, un familiar o un vecino, lo tratan como a un extraño que no conocieran.[40] La paradoja última es que los hombres no saben lo que ya conocen: lo sabio está al alcance inmediato, pero resulta inasequible para la mayoría.

La descripción de la filosofía como camino del *lógos* en B1. Estructura narrativa del proemio. Despiertos y dormidos

El texto de B1 [II] parece desarrollar el mismo punto que [I]: a pesar de que es una evidencia inmediata y universal, los hombres ignoran el *lógos*, que constituye la única base firme de su propia experiencia. En contraste con la universalidad del *lógos* —trabada con la exposición de Heráclito, y especialmente con su pretensión de verdad—, aparece aquí la oposición ἄπειροι-πειρώμενοι: la experiencia de los inexpertos (o la inexperiencia de los expertos), que no es sino la ignorancia de la propia vivencia. Ambas cosas (el *lógos* real, tal como Heráclito lo describe, por una parte, y la ignorancia de los hombres, por otra), se concretan en lo mismo: καὶ ἐπέων καὶ ἔργων, "tanto palabras como obras". Esta expresión favorita de la poesía épica sintetiza aquí la totalidad de la experiencia (negativa) de los hombres[41] (el sentido es: no entienden *nada*, ni dichos ni hechos, en lo que ellos mismos viven), y a la vez sirve como puente hacia la caracterización de la acción metódica de Heráclito, donde designa dos aspectos básicos del contenido de su propio *lógos*, como descripción o exposición.

[39] B72b: *idem*: καὶ οἷς καθ᾽ ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται: "y aquellas cosas con que se encuentran cada día, éstas les parecen ajenas".

[40] *Cf.* M. Marcovich, *op. cit.*, p. 18: "The latter [*sc.* Logos] seems to be personified here [*sc.* B72] as a close friend of men".

[41] *Cf.* M. Marcovich, *op. cit.*, p. 9, que cita a Karl Reihardt y Olof Gigon en apoyo de esta lectura.

Como lo formula Kirk, "las palabras son los medios de explicación, las obras o hechos son las cosas que se explican".[42]

Estas palabras de Heráclito son una buena caracterización (y, probablemente, la más temprana en la historia) de la acción literalmente crítica (y autocrítica) de lo que se llamará después "filosofía". La actividad que Heráclito describe consiste en κατὰ φύσιν διαιρεῖν ἕκαστον, "dividir cada cosa según la naturaleza", y φράζειν ὅκως ἔχει, "mostrar [cada cosa] tal como es". Las dos partes de la descripción forman una unidad continua, y no parece muy viable la interpretación que las vuelve fases sucesivas: dividir cada cosa según la *phúsis* y mostrarla como es en realidad alude a la misma acción de pensar lo real con intención de verdad. La expresión "dividir cada cosa según la φύσις", por su parte, implica desde luego el raciocinio, el pensamiento racional como un aspecto importante del *lógos* descriptivo o expositivo, y, más específicamente, sugiere una consideración analítico-sintética de una pluralidad de instancias singulares, integradas en una totalidad unitaria más amplia. El modo en que aparece la palabra φύσις[43] apunta hacia la dimensión ontológica que es también definitoria del *lógos*: las fórmulas κατὰ τὸν λόγον y κατὰ φύσιν sugieren la proximidad recíproca. El verbo φράζειν confirma el ámbito de la comunicación verbal como característica nativa del *lógos*.

> (B1) [III] A los demás hombres, en cambio, les pasa inadvertido cuanto hacen cuando están despiertos, igual que cuanto descuidan cuando duermen.

[42] G. S. Kirk, *op. cit.,* p. 41.

[43] Vale la pena indicar que no disponemos de ningún texto original que documente el uso filosófico de la palabra φύσις, en sentido técnico, antes de Heráclito. Esto es tanto como decir que las cuatro instancias en los fragmentos heracliteos (B112, B123 y B106, además de B1) son los testimonios directos más antiguos de que tenemos conocimiento.

La negligencia ante el *lógos,* introducida como incapacidad intelectiva e inexperiencia, culmina en una imagen de la condición de los hombres, respecto del conocimiento, como sueño, descuido u olvido.[44] El punto particular de [III] es representar a los demás hombres, en cuanto a su condición cognitiva, como durmientes. Y como τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους está en directa oposición con ἐγὼ διηγεῦμαι, esto proyecta retrospectivamente en la caracterización de la consciencia filosófica del *lógos* la idea de vigilia, de estar despierto y alerta.

Parece claro, así, que la estructura narrativa del proemio está penetrada por la contrastación dinámica de *lógos* (en cuanto *eó̲n,* "real y verdadero") con *axúnetoi ánthro̲poi* [I], *lógos* (en cuanto ley del cambio universal) con *ápeiroi peiró̲menoi* [II], y *egò̲ diegeûmai* (despierto) con *hoi álloi* (dormidos) [II–III]. Del proemio pueden inferirse, respecto del *lógos,* los siguientes puntos:

[44] El sentido general de la comparación parece suficientemente claro: respecto de su condición cognitiva, los hombres despiertos (ἐγερθέντες) son como durmientes, porque les pasa inadvertido lo que hacen, así como cuando duermen desatienden (εὕδοντες ἐπιλανθάνονται) su vida real y tan sólo sueñan que la viven. Hemos preferido traducir λανθάνει por "les pasa inadvertido" y, con menos seguridad, ἐπιλανθάνονται por "descuidan", sugiriendo su afinidad (que no su identidad, *cf.* M. Marcovich, *op. cit.,* p. 10) recíproca, aun a riesgo de perder algunos matices aquí, porque optar por "olvidan" en el último caso, el de los dormidos (como hacen Marcovich y Kirk) destruye el contraste que Heráclito parece expresar. Marcovich (p. 6) traduce: "they remain unaware of what they do after they wake up just as they forget what they do while asleep" ("permanecen ignorantes de lo que hacen después de despertar, así como olvidan lo que hacen cuando duermen"). La versión de Kirk (*op. cit.,* p. 33) es virtualmente idéntica: "the rest of men fail to notice what they do after they wake up just as they forget what they do when asleep" ("los demás hombres no se percatan de lo que hacen después de despertar, así como olvidan lo que hacen al dormir"). La objeción obvia es el señalamiento de que, para *olvidar* lo que hacen dormidos, los hombres tendrían que estar despiertos, además de que "lo que hacen dormidos" parecería ser lo mismo que "soñar". Kirk reconoce aquí un problema: "the choice of words in the Greek here does not fully bring out

1) Existe un *lógos* objetivo y real, posiblemente eterno, que es independiente de Heráclito;

2) Este *lógos* es la ley, la forma o la estructura que da sentido a todo lo real, incluyendo desde luego todo lo humano;

3) Este *lógos* es el contenido esencial del discurso de Heráclito;

4) Los hombres perciben este *lógos*, que está presente dondequiera en su propia experiencia, pero rara vez lo entienden.

En general, puede decirse con Kahn que el proemio "caracteriza la vida humana en términos epistémicos".[45] A la vez, sin minimizar el sentido existencial (o vital, práctico o ético) del *lógos*, no puede soslayarse su carácter metafísico.

La comunidad del *lógos* en B2

Que esta compleja noción de la racionalidad está entrañada en el *lógos* se confirma en el fragmento 2, el cual, al decir de Sexto Empírico,[46] estaba cercano a B1:

the parallelism of the analogy, for men while awake fail to recognize an ever-present truth, yet they are said to forget (on waking, presumably) what they did in sleep —that is, their dreams" (p. 44), y afirma que "slight inconsistencies in complex images are not uncommon in the archaic style" (*idem*). (*Cf.* también Conrado Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos*, vol. I, p. 356.)

[45] C. H. Kahn, *op. cit.*, p. 100. Aunque concordamos con Kahn en su enfoque general de este texto, tenemos algunas reservas respecto de la conclusión que expresa ahí mismo: "His initial concern is less with the structure of reality than with the extreme difficulty of grasping this structure". Los dos aspectos, el ontológico, de una parte, y el ético-epistémico, de otra, están desde luego necesariamente ligados entre sí. La evaluación del grado de equilibrio entre ambos es una tarea arriesgada. (*Cf. infra*, caps. V y VI.)

[46] Sexto dice, después de citar B1, e inmediatamente antes de referir B2: ὀλίγα προδιελθὼν ἐπιφέρει, "después de tocar otros pocos puntos, [Heráclito] añade".

(B2) Por eso hay que seguir a lo común. Pero aun siendo la razón (*lógos*) común, los más viven como si tuvieran una sabiduría privada.[47]

B2 enriquece el contenido expreso del *lógos* como racionalidad cuando lo llama "común" (ξυνός).[48] ¿Qué significa "común"? Si el proemio forma el marco general de referencia, la comunidad de que aquí se habla puede (y quizás debe) entenderse a partir de la fórmula γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε. Si esto es así, parece tratarse de la *universalidad* del *lógos*, como ley eterna del devenir. Con una sintaxis que recuerda a B1 (τοῦ δὲ λόγου τοῦδ᾽ ἐόντος αἰεὶ), B2 (τοῦ λόγου δ᾽ ἐόντος ξυνοῦ) concuerda además con él por el empleo del mismo esquema estructural: contrasta el *factum* de la comunidad universal del *lógos* con la pretenciosa y paradójica ignorancia de "los muchos", οἱ πολλοί. Decir que el *lógos* es común, en el sentido de universal, implica a la vez afirmar su unicidad y su unidad, y significa aparentemente que es *compartido* (en sentido metafísico, por *todas las cosas*, pero también en sentido existencial, por *todos los hombres*, en tanto que constituye el dato fundamental de su propia

[47] B2: Sexto Empírico, *Adv. math.*, VII: διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ <ξυνῷ, τουτέστι τῷ> κοινῷ (ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός)· τοῦ λόγου δ᾽ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

[48] El texto transmitido por Sexto Empírico presenta, sin duda, algunos problemas. No está del todo claro, en primer lugar, dónde comienza la cita. En cambio, hay pocas dudas de que la fórmula ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός es una glosa aclaratoria del propio Sexto. La enmienda conjetural de Bekker —la inserción de <ξυνῷ, τουτέστι τῷ> en el texto de Sexto, después de τῷ y antes de κοινῷ— supone que las palabras admonitorias iniciales (διὸ δεῖ ἕπεσθαι) son auténticas, cosa que rechazan Bywater, Bollack-Wismann, West y Kahn. Hemos retenido la fórmula inicial ("Por eso hay que seguir a lo común") como auténtica, y prescindimos de las referencias de Sexto a la equivalencia de *koinós* y *xunós*, quedándonos con la forma jónica probablemente empleada por Heráclito (y que fue la enmienda propuesta por Schleiermacher). Pero, aún restringiéndonos así, la clave de la cuestión sigue estando aquí en lo que pueda significar ξυνός. Hemos optado por "común", ante las alternativas de "universal", "general" y "compartido".

experiencia). Ξυνός recurre en la fórmula inicial de B80, εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν "hay que saber que la guerra es común", en donde *pólemos*, la guerra o el combate (muy probablemente un símbolo de la contraposición), provee un adecuado paralelo (que es significativo porque también tiene alcance metafísico) y abre una fructífera ventana al tema de la unidad de los contrarios, el cual puede ilustrar el contenido del *lógos* como ley del devenir y, de manera específica, la noción de unidad. Pero en B2, la palabra ξυνός parece tener además el matiz de "lo público", bastante plausible a la luz del contraste con la fórmula sarcástica de una ἰδίη φρόνησις, literalmente, un "pensamiento privado". La oposición entre *lógos xunós* e *idíe̱ phróne̱sis* enriquece el enfoque epistemológico, apuntando a una definición del genuino pensar como participación de lo que es radicalmente propiedad común o "pública". Tal pertinencia del campo ético-político, al menos como parte del contexto general, parece intensificarse si tomamos en cuenta ahora el fragmento 114.

La comunidad del *lógos* en la ley divina de B114

> (B114) Quienes hablan con entendimiento deben fortalecerse con lo que es común a todos, como la ciudad en la ley, y mucho más fuertemente aún. Pues todas las leyes humanas se nutren de una sola, [la] divina, que gobierna cuanto quiere, y es suficiente para todas, y [hasta] las desborda.[49]

Es una conjetura, pero una conjetura que consideramos bien fundada, que este fragmento precedía, en el texto original, a nuestro

[49] B114: Estobeo, III, 1, 179: ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς, τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

fragmento 2.[50] La congruencia narrativa y argumental de la sucesión B1, B114, B2 puede verse en la *derivación* del imperativo de B2 (διὸ δεῖ) a partir de la exigencia general de B114 (χρὴ). El imperativo de B2 ("hay que seguir a lo común": δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ) podría ser una mirada retrospectiva al mandato de B114: para hablar con entendimiento "es necesario fortalecerse (ἰσχυρίζεσθαι χρὴ) en lo común a todos". El ámbito para el que rige primariamente esta obligación es, de nuevo, el lenguaje. No se trata aquí de cualquier palabra, la de los que "no sabiendo oír, no saben tampoco hablar" (B19), sino, de manera expresa, del habla inteligente de quienes prestan atención al *lógos*. La conjunción de lenguaje y pensamiento (ξὺν νόῳ λέγοντας) refleja lo común (τῷ ξυνῷ πάντων) como fundamento de legitimidad. El ámbito de la *pólis* es aparentemente introducido para proveer una ilustración inmediata, aludiendo a la racionalidad de la ley (νόμος) que hoy llamaríamos 'civil'. Es importante notar la presencia de *lógos* como relación en las ana-logías *nóos-nómos* y *pántōn anthrṓpeioi nómoi-theîon nómos*. Glosando: hablar con inteligencia (es decir, con sentido común) requiere apegarse con firmeza a lo común, como la *pólis* se apega a la ley.[51]

Una vez establecida la analogía entre lo común y la ley, νόμος es de inmediatamento reinterpretado: el hablar-obrar racionalmente requiere un apego a lo que es común a *todas las cosas*, mucho mayor (πολὺ ἰσχυροτέρως) que el apego a la ley que exige la vida civil de *todos los ciudadanos*. A la ley que ahora surge, en contraste con las múltiples leyes humanas, la llama Heráclito "única" (ἕν) y "divina" (θεῖον). De ella dice no sólo que nutre a todas las leyes humanas, sino que "gobierna cuanto quiere, y a todas [*sc.* las leyes humanas] basta y sobra". La exhortación de B2 a obedecer[52] al *lógos* no sólo se aviene

[50] No sin antecedentes, adoptan esta perspectiva Kirk y Marcovich. Éste último sostiene incluso que los fragmentos 114 y 2 forman en realidad un mismo texto.

[51] El sentido de νόμος es aquí el mismo que en B44: "Es necesario que el pueblo luche por su ley como por sus murallas" (μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος).

[52] Sin eliminar del todo el sentido de "seguir", interpretamos ἕπεσθαι en su sen-

con el imperativo de B114 (basar el habla y la acción en esa ley supra-política), sino que, en retrospectiva, la analogía con la ley cósmica una y divina ilumina la naturaleza ontológica del *lógos*. El riesgo hermenéutico de conectar el *lógos* de B1, B2 y B50 con la "única ley divina" de B114 se evade, en parte, indicando que *lógos* y *theîos nómos* no son necesariamente idénticos, sino sólo análogos.[53] La conexión es indudable, y está bien respaldada por la declaración explícita "el *lógos* es *común*", además del juego fonético del *hablar* (λέγειν) "con entendimiento" (ξὺν νόῳ) y fortalecerse o apoyarse (ἰσχυρίζεσθαι)[54] "en lo común a todos" (τῷ ξυνῷ πάντων).

En la reconstrucción del proemio, la secuencia B1–B114–B2 estructura un eje maestro del escrito original como un todo. Otros fragmentos (B19, B34, B50, B113) podrían ser todos cercanos a este contexto, que gravita en torno de la imagen de la com-*unidad* de todas las cosas en y por el *lógos*. Es difícil *no* reconocer en el significado de *lógos*, además de la dimensión lingüística, la noción de un principio metafísico, una regla o ley, a la vez natural y moral. La idea que podemos formarnos del camino que haya seguido la *di<u>é</u>g<u>e</u>sis* será siempre conjetural. Pero debe cuidarse, ante todo, de aplicar rígidamente una división preconcebida (por ejemplo, cosmología, antropología, teología, basada en el reporte de Diógenes Laercio, parecería el lugar común) a la reorganización de los fragmentos. Esto quizás aporta, en teoría, al menos un esquema general, pero en la práctica, los textos mismos se resisten con frecuencia a las clasificaciones de que son objeto: un mismo texto puede ser ético y ontológico, o cosmológico y metafísico, o "teológico" y ético y ontológico.

tido arcaico, el cual conecta con el verbo ἀκούειν, empleado en B1 y B50, que es metafórico en alguna medida. (*Vid.* H. G. Liddell y R. Scott, *op. cit.*, *s. v.* ἔπω, 7.)

[53] *Cf.* M. Marcovich, *op. cit.*, p. 95.

[54] Parece natural una cierta indecisión respecto de la traducción de este verbo. Posiblemente "apoyarse con firmeza" es preferible al más simple "fortalecerse", si se tiene en cuenta el juego de palabras ἰσχυρίζεσθαι–ἰσχυροτέρως.

La racionalidad como proporción: B31b

El *lógos* aparece en el proemio, pues, abarcando el ámbito cósmico y el humano. Como principio metafísico, es a un tiempo fundamento de la ley de la naturaleza y de la ley de lo humano. Es, en síntesis, *lex naturae hominis*. A los usos heracliteos de *lógos* debe añadirse ahora B31b, cuyo contexto próximo, B31a, describe las *tropaí* del fuego en estos términos: "primero, la mar, y de la mar, la mitad [se hace] tierra, la mitad *pre̱sté̱r*".[55]

> (B31b) [La tierra] se disuelve en la mar, y es medida con el mismo *lógos* con que existía antes de hacerse tierra.[56]

Aquí *lógos* significa "proporción", vinculada con la idea de medida, que confiere regularidad al proceso cíclico de 'giros' o 'transformaciones' del fuego. Sin entrar ahora a discutir las múltiples dificultades textuales e interpretativas que plantea este fragmento, es pertinente reconocer que el significado que *lógos* tiene aquí —en un contexto innegablemente físico-cosmológico—,[57] sin ser incompatible con

[55] B31a: πυρὸς τροπαὶ· πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστὴρ. Vale la pena señalar la diversidad de contenido que presenta la noción de fuego en B30 y B31a. Aunque posiblemente próximos, es difícil aceptar que los dos textos formaran un todo continuo. La relación entre el fuego y todas las cosas es enfocada dentro de un marco de referencia que parece muy distinto en B90 (*infra*, v, §30).

[56] B31b: Clemente, *Stromateis,* V, 104, 3: <γῆ> θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.

[57] Es importante señalar que B31, transmitido por Clemente, tiene sentido cosmo*lógico*, pero no necesariamente cosmo*gónico*. Mar, tierra y *pre̱sté̱r* son llamados cambios (*tropaí*) del fuego: entenderlos como "elementos" (*stoikheîa*) que se generan de modo sucesivo, y situarlos entre la *diakósme̱sis* y la *ekpúro̱sis* (como hace Clemente) implica un grado considerable de deformación de lo que Heráclito de hecho dice. La cosmogonía parece, en sentido estricto, imposible según B30 (*cf.*, por ejemplo, G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 327: "In fact, fr. 30 shows that for Hercalitus there could

el sentido 'objetivo' que ofrece en los fragmentos ya tratados, es, en efecto, distinto. Es notable que la dimensión lingüística brilla por su ausencia y que el campo antropológico queda completamente implícito, pero el sentido de 'racionalidad' es patente. B31b parece referirse a la reversión del cambio físico: al arribar a tierra, ésta revierte a mar (quizás el texto procedía luego a tratar del *prēstḗr*). Es posible, pero no seguro, que una tradición interpretativa antigua sea certera, y que B60, "el camino arriba abajo, uno y el mismo", sea una metáfora del propio Heráclito para expresar la unidad dialéctica y la continuidad del cambio cósmico.

El hecho de que la aplicación de la racionalidad se verifique ahora en un contexto cosmológico y tenga un sentido cuantitativo no merma en modo alguno el alcance metafísico que le hemos reconocido a *lógos*, sino que más bien muestra su fundamentalidad y genuina universalidad: el *lógos* se manifiesta de manera operativa en la constancia de la medida, en la proporcionalidad de los cambios físicos. La ontología de Heráclito no está separada por un abismo de su 'física', o su 'cosmología': esto resulta evidente de suyo en casi cualquier lectura del fragmento 30 (el cual, junto con 31a, forma muy posiblemente el contexto en el que hay que insertar B31b). En cualquier caso, el texto pone énfasis en la legalidad u orden inmanentes en el proceso, de un modo que recuerda la concepción milesia (y, en retrospectiva, la ilumina, aunque sólo sea en un nivel muy general: el texto de Heráclito no da detalles de la abrupta transición de fuego a mar, o de mar

not be no cosmogony"; *cf. ibid.*, pp. 336 y ss.; M. Marcovich, *op. cit.*, p. 289: "Thus the saying does not seem to support any interpretation in the sense of a cosmogony and an *ecpyrosis*, Heraclitus' world being eternal"; en contra de esto y a favor de una cosmogonía, está C. H. Kahn). B31 es una descripción del equilibrio métrico normal del proceso, y mar, tierra y *prēstḗr* son masas cósmicas perceptibles en el mundo de la experiencia cotidiana (*prēstḗr* debe tener un significado especial en Heráclito, que abarque y conecte el aire atmosférico y el fuego celestial). *Anathumíasis* es posiblemente la interpretación aristotélico-teofrastea de la analogía *prēstḗr-psukhḗ*, que parece indudable a la luz de B36.

a tierra). La coincidencia con el modelo milesio radica en la estabilidad racional, cuantitativamente determinable, del proceso cósmico entero, que es identificado de manera explícita con un "fuego siemprevivo". Es notable, sin embargo, que el texto (que describe las *puròs tropaí*, cambios o fases del fuego) no habla de "agua" (ὕδωρ) —la denominación tradicional para la hipótesis de Tales—, sino de "mar" (θάλασσα, lo cual parece indicar que Heráclito concibe el fuego, la tierra, el mar y el *prēstḗr* como grandes masas cósmicas, aparentes a primera vista, y revela la falta de pertinencia del concepto de "elemento" como descripción de fuego, mar, tierra y *prēstḗr*, los protagonistas de la narración de B31. También es interesante notar que el "aire" o "aliento" de Anaxímenes no parece tener lugar en el proceso de las "transformaciones del fuego", excepto si fuera el trasfondo a que refiere *prēstḗr*, cosa que sugiere una discrepancia o, al menos, una diferente perspectiva por parte de Heráclito.

Los fragmentos sobre *lógos* y *psukhḗ*: B45 y B115. Limitación y racionalidad

Para concluir nuestra exploración, revisaremos los únicos dos fragmentos en que aparece *lógos* en conexión con *psukhḗ*, en los cuales la nítida idea de una racionalidad métrica no consigue disipar los enigmas que ellos mismos enuncian.

> (B45) Si vas a los límites del alma, no podrías encontrarlos, por cuanto camino recorras: tan profundo es su *lógos*.[58]

[58] B45: Diógenes Laercio, IX, 7: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. Gábor Betegh propone una lectura textual diferente: ἐξεύροι, ὁ πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν en vez de ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν, y traduce: "He who travels every road will not find out the limits of the soul [as he goes], so deep a *logos* does it / he have" ("Aquel que viaja por todos los caminos no encontrará [yendo] los límites del alma,

La forma negativa de la sentencia puede opacar la relativa claridad de la tesis central, que es la atribución de un *lógos* profundo a *psukhḗ* (o, más precisamente, la afirmación de que la limitación de *psukhḗ* depende del *lógos* profundo que le corresponde). Los múltiples significados (simultáneos) de los varios términos que aquí entran en juego, y el sentido general de la imagen, que parecen a primera vista suficientemente claros, encubren en realidad varias dificultades. Los siguientes puntos ameritan comentario: 1) el alma y sus límites; 2) la búsqueda infructuosa; y 3) el *lógos* profundo.

De modo preliminar, la imagen central de una *psukhḗ* cercada por fronteras reclama una consideración detenida. La alusión a *psukhḗ* (que debe entenderse a la vez como 'alma' y 'vida') pudiera tomarse, por ejemplo, en sentido global e impersonal, con lo que el dicho parecería una descripción. Esta perspectiva genera una interpretación banal tanto de *psukhḗ* como de *lógos*, en la que aquélla aparece como un tema o materia de éste. La profundidad del alma es una implicación inmediata a partir de la cualificación del discurso que le corresponde. Verter aquí *lógos* primariamente por "discurso" no parece insensato: lo que diría así Heráclito es que el discurso *acerca del alma* es tan profundo, que su oyente o lector no alcanzaría sus límites (a la vez los del discurso y los del alma). El punto más interesante parecería, entonces, la coincidencia del pensamiento-lenguaje verdadero y su objeto. Pero esta lectura no da cuenta del aspecto casi prescriptivo de la inaccesibilidad de los límites, y el eco de la dimensión lingüística parece débil en el contexto de B45. Además, esta perspectiva vuelve al *lógos* algo externo respecto de *psukhḗ* (sería aquél, el discurso, el que contiene al alma, no lo contrario). Resulta preferible comprender primariamente *lógos* en B45 como 'razón-de-ser', en la que confluyen 'fundamento', 'medida' y 'conocimiento', un enfoque que le confiere mayor importancia al significado de *psukhḗ*.

tan profundo es su *lógos*"). (G. Betegh, "The Limits of the Soul: Heraclitus B45 DK. Its Text and Interpretation", en Enrique Hülsz, ed., *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum*, p. 404.)

Otro tipo de interpretación sitúa la búsqueda en un escenario cosmológico, y sostiene una lectura literal, según la cual la aplicación del término *psukhé̱* no tendría restricción y abarcaría así la totalidad de los contenidos particulares del universo, y quizás incluso se atribuya a éste como un todo. Ésta es la perspectiva, por ejemplo, de Charles H. Kahn,[59] quien atribuye a Heráclito una concepción panpsiquista. La idea de tal lectura podría parafrasearse diciendo que el alma-vida no conoce fronteras, y que un viajero hipotético no llegaría nunca a su meta, si lo que buscara fuera la frontera o el confín de lo viviente. Pero dicha visión parece leer en el fragmento mucho más de lo que él dice: que "el alma está en todas las cosas" no es declaración explícita en éste ni en ningún otro fragmento, ni se halla necesariamente implicada.

Una alternativa puede ser que *psukhé̱* signifique aquí la condición humana, en toda su concreción. *Psukhé̱* incluye entre sus significados básicos el de vida o existencia.[60] De manera implícita, la *psukhé̱* de cada uno es irreductiblemente singular, y, en Heráclito, es la sede de la mente y el fundamento de la identidad personal. Es al menos posible que Heráclito entienda aquí al alma, no como principio cósmico, sino como lo que define a cada ser humano, de modo que la fórmula 'el *lógos* de *psukhé̱*' equivaldría a 'el *lógos* del hombre'. Una traducción más liberal, basada en esta perspectiva sería: "A las fronteras de *tu* alma no llegarás, aun recorriendo todos los caminos: tan profundo es el *lógos* que posee".[61] El giro es significativo porque ejemplificaría muy precisamente el tema de la conjunción de lo universal (común) y lo individual (privado), que ya antes apareció en conexión con el

[59] *Cf. ibid., ad loc.* (comentarios a B113 y B45).

[60] Así Arquíloco (fr. 6, 3 Diehl), por ejemplo, dice: ψυχὴν δ᾿ ἐξεσάωσα, "Pero salvé mi vida"; Solón (fr. 1 Diehl), hablando de alguien que enfrenta el riesgo de muerte en el mar, dice que no se cuida "para nada de su vida" (φειδωλὴν ψυχῆς οὐδεμίαν θέμενος).

[61] Esta versión alternativa no es incompatible con la lectura de Betegh aludida *supra*, n. 58, y en particular, con el cambio del verbo a tercera persona singular, en vez de segunda.

lógos en B2 y B114, y en la *homología* de lo sabio de B50. Leído, por ejemplo, junto con este último y con B101, B45 parecería sugerir que cada quien tiene que buscar la respuesta al enigma de sí mismo en el *lógos* interior. En B45, el acceso al *lógos* (a diferencia del acceso a los límites del alma) es inmediato y se produce a través de la singularidad individual (la propia en cada caso). La proposición suena como una suerte de imperativo 'ontológico' válido para toda ψυχή, que es a la vez sujeto buscador y objeto de búsqueda. Lo universal de ψυχή resulta así dialécticamente indiscernible de la individualidad.

A primera vista, es natural entender que se concibe de manera expresa a *psukhḗ* como limitada, ya que se le atribuyen confines o fronteras (πείρατα). Pero lo que se dice es que ninguna búsqueda llegará a esos límites. Lo cual, en principio, resulta paradójico: si *psukhḗ* es finita, ¿por qué serían inalcanzables sus límites? De esta suerte, el tema de los límites se desliza hacia la cuestión de su inaccesibilidad, de modo que B45 parece sugerir que *psukhḗ* es "carente de límites, *ápeiron* en un sentido más verdadero que 'la inmensa tierra'".[62] En cualquier caso, el efecto inmediato de la cláusula "no encontrarías los límites del alma" es profundamente dialéctico: *psukhḗ* aparece como limitada, a la vez que se sugiere su inmensidad. Más que establecer una prescripción moral, lo que se enuncia de modo categórico es la imposibilidad del hallazgo. La búsqueda queda así afirmada de manera positiva: sin ella, no tendría sentido hablar de límites *inalcanzables*. El cotejo con otros fragmentos realza el valor positivo que Heráclito parece atribuir a la búsqueda: "Quienes buscan oro cavan mucha tierra y encuentran poco" (B22); "Es necesario que [los hombres] indaguen muchas cosas" (B35). Más revelador aún es B101, que consigna lo que difícilmente podría no ser una búsqueda interior: "Me busqué a mí mismo" (ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν). El punto central sería la determinación de la búsqueda como un proceso de autoconocimiento inacabable. Así, una segunda lectura tiende a inferir la infinitud o inmensidad de

[62] C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, p. 128 (*ad* B45). La referencia a los límites (inaccesibles) de la tierra es originariamente homérica.

psukhé̱ (desde luego, una infinitud que no puede ser absoluta sin reserva). Por su parte, la concepción de los límites como inasequibles es lo que justifica entender el *bathùs lógos* como medida insondable. Los significados de *psukhé̱* y *lógos* no son determinables independientemente. Veamos, uno por uno, los principales puntos.

Génesis y muerte de *psukhé̱* en B36

En primer lugar, ¿qué son los límites del alma? La finitud que se predica del alma podría sugerir, por ejemplo, la idea de mortalidad.[63] La idea parece prometedora, y ciertamente hay evidencia interna de que, para Heráclito, el alma es algo generado y mortal:

> (B36) Para las almas muerte es devenir agua
> para el agua muerte es devenir tierra
> pero de la tierra nace el agua,
> del agua nace el alma.[64]

A pesar de la complementariedad aparente de B45 y B36, a través de la analogía de los límites con el par *thánatos-génesis*, por una parte B36 dista mucho de ser transparente y, por otra, la evidente diferencia contextual desaconseja establecer en este caso un paralelismo demasiado simple entre ambos fragmentos.[65] De cualquier modo, es

[63] Así, por ejemplo, Conrado Eggers Lan (*op. cit.,* vol. I, p. 373, n. 90): "en el caso presente [*sc.* B45] los 'límites del alma' son sin duda su nacimiento y su muerte. Pero su 'fundamento' o 'sentido' [= *lógos*] van más allá de ellos".

[64] B36: Clemente, *Stromateis,* VI, 17, 1–2: ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι· ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχὴ.

[65] El contexto de aplicación de B36 no es necesariamente cosmológico, sino que puede ser fisiológico, siendo agua y tierra sustitutos simbólicos de sangre, y carne y huesos, respectivamente. (*Vid*. M. Marcovich, *op. cit*., pp. 361–364; para una visión que se autodefine como "fisicalista", *cf*. Gábor Betegh, "On the Physical Aspect of Heraclitus' Psychology", en *Phronesis,* 52, pp. 3–32, y la reacción crítica de Serge

llamativa la paradójica idea de que las almas mueren. Notemos que la muerte de las ψυχαί según B36 es un fenómeno triplemente dialéctico, porque (1) el alma, por definición, equivale a 'principio vital', (2) '*muerte* del alma' es lo mismo que '*génesis* del agua', y (3) la muerte implica, de manera diacrónica, una nueva génesis del alma. Así, el punto sobresaliente es la relación proporcional *psukhḗ*-agua-tierra-agua-*psukhḗ* y la correlatividad simétrica de *thánatos* y *génesis,* muerte y nacimiento. A muchos les ha parecido que el proceso descrito bien puede ser el camino ascendente-descendente a que alude B60 ("El camino hacia arriba y hacia abajo [es] uno y el mismo"),[66] lo que genera el modelo "cíclico" de interpretación. En todo caso, la idea predominante es, sin duda, la de un equilibrio global, en la que está explícito el *lógos*.

Si transponemos la mortalidad-generabilidad de B36 a B45, los límites de *psukhḗ* serían nacimiento (muerte del agua) y muerte (génesis del agua). El sentido del texto sería: "nacimiento y muerte del alma no podrías encontrar, aun recorriendo en tu marcha todos los caminos: tan profundo es su *lógos*". La implicación parecería entonces ser una virtual identidad de *lógos* y *psukhḗ,* y la atribución a ambos de una condición eterna. Pero no parece muy afortunada, en este nuevo contexto, la asimilación de la imagen de la búsqueda infructuosa por todos los caminos al camino hacia arriba y hacia abajo de B60 (pro-

Mouraviev, "*Doctrinalia Heraclitea* I et II. Âme du monde et embrasement universel. [Notes de lecture]", en *Phronesis,* 53, pp. 315–358.)

[66] B60: Hipólito, *Refut.*, IX, 10, 4: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή, "el camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo", ofrece quizás una clave útil para interpretar B36: muerte es el camino 'descendente' y génesis el 'ascendente', dentro del balanceado cambio cualitativo cósmico —cuyo esquema, en sentido estricto, no es necesariamente cíclico, pero sí, al menos, 'reversible' (la interpretación del camino como circular implica quizás la combinación adicional con B103, sobre la comunidad del principio y el fin del círculo). De modo semejante, el punto en que B31b hace énfasis es la racionalidad del cambio cuando dice que la tierra, al devenir mar, "es medida en la misma proporción (*lógos*) "en que existía antes de ser tierra" (o sea, cuando era agua).

bablemente ilustrado en B36 en analogía con B31). Además, aunque la subordinación de los límites a la noción de *lógos* como medida parezca prestar consistencia a esta perspectiva, su inaccesibilidad es algo que sigue resultando bastante extraño y difícil de entender dentro del contexto específico. Y, por último, no se explica tampoco la frase final, οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει, donde *lógos* debiera tener el mismo sentido de B31b (implícito en B36), "razón proporcional" (a la cosa); pero la noción de una proporción "profunda" (respecto del alma) es escasamente inteligible[67] —lo cual impone deslizarse hacia la noción de *lógos* como 'medida', que resultaría así un tanto reiterativa de la inaccesibilidad de los límites.

En B36, como ha sido notado con frecuencia, *psukhé̱* ocupa un lugar protagónico en el proceso de transformación (lineal-reversible) de 'formas elementales' o 'masas cósmicas' —y parece tener el sentido de un principio, una masa cósmica y/o un 'elemento' porque tiene como pares a tierra y agua. Los límites que se definen ahí están, posiblemente, en el horizonte del espacio y el tiempo cósmicos (o bien, se refieren a la interacción fisiológica de tierra, agua y alma en el organismo humano), e implican quizás (a la luz de B31b) un sentido cuantitativo de racionalidad. En un contexto diverso (B85, un fragmento ético-fisiológico) reaparece esto último: "Difícil luchar contra el ánimo (*thumós*), pues lo que quiere lo paga con vida (*psukhé̱*)".[68]

[67] *Cf.* A. García Calvo, *op. cit., ad loc.* para una interpretación de *lógos* en sentido cuantitativo.

[68] B85 provee una significación compatible con este sentido primario, donde *psukhé* se opone a *thumós*: θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ὅ <τι> γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται: "Difícil luchar contra *thumós* ('ánimo', 'deseo', 'corazón'), pues lo que quiere, lo paga (o compra) con *psukhé̱* ('alma', 'vida')". *Psukhé̱* significa aquí "vida", y el contexto parece fisiológico (quizás con resonancias éticas). La finitud de *psukhé̱* puede comprenderse aquí como la magnitud limitada de la vida o la fuerza vital en el hombre, que se contrapone, en una relación de intercambio compensado, a lo que su *thumós* quiere o desea. Este texto, sin embargo, plantea numerosas cuestiones que involucran una prolija polémica de interpretación, respecto de la categoría de 'fuego' en el 'sistema', y también en torno del significado de θυμός, y reservo su

Aquí *psukhḗ* representa el haber de vida de que se dispone, con el que se paga el precio de lo que *thumós* desea. Así, además de la noción genérica de 'vida', lo único que parece conectar las formulaciones acerca de *psukhḗ* en B45, B36 y B85 es la idea de limitación. Pero es manifiesto que ésta significa en cada caso cosas diferentes, y es seguramente el contexto lo que determina la diversidad de las significaciones.

La profundidad del *lógos*. *Psukhḗ* como sede de la racionalidad humana en B107. B115

Así, no siendo decisiva la conexión con otros fragmentos pertinentes, tratemos entonces de penetrar de nuevo la lógica interna de la sentencia en sus propios términos. A pesar de que la conexión *psukhḗ-lógos* es innegablemente el punto central, conviene no perder de vista su dualidad. Según B45, no puede llegarse a los confines del alma por ningún camino, debido al *lógos* profundo que ella tiene. En primer plano está la imagen de una marcha (a pie) interminable, siempre dentro de un vasto territorio que no es sino la *psukhḗ* misma. La *búsqueda* inacabable hacia "los límites" de *psukhḗ* está en rigor implícita (en los verbos 'ir', [no] 'encontrar' y 'recorrer', y en la imagen misma del camino). Transpuesto a una dimensión metafórica espacial y "horizontal", el viaje a los límites extremos representa quizás lo mismo que la búsqueda "vertical" de la profundidad interior en la que finalmente se resuelve.[69] La búsqueda de la mismidad está, desde luego, bien testimoniada en B101: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν, "me he buscado a mí mismo". Quizás la frase inicial, sin soslayar la finitud

tratamiento para otro lugar. Un punto importante es que el obvio contraste de ánimo y ánima remite a la idea de un tercer término implícito, que es el dueño de ambos, y el cual, por tanto, no se reduce a ninguno. (*Cf.* A. García Calvo, *op. cit.*, *ad loc.*)

[69] *Cf.* M. Marcovich, *op. cit.*, *ad* B45, pp. 366–367: "The saying is obscure [...]. I would suppose that ὁδός implies the *horizontal* dimension, and βαθύς the *vertical* one".

de *psukhḗ,* no supone ni aspira a una definición específica de los límites, sino que significa, entonces, que el alma misma es, en algún otro sentido, infinita o inconmensurable. Atendiendo precisamente a la conjunción de *psukhḗ* con ese *lógos* que le pertenece, quizás sea fecundo insistir en lo que es obvio: *psukhḗ* tiene varios sentidos, y no se agota en el concepto de un principio cosmológico —el cual, como hemos visto, no parece pertinente ni iluminador respecto de B45.

Ahora bien: en otro lugar, Heráclito concibe la *psukhḗ* —de manera clara, pero también oblicua— como sede del lenguaje y de la acción de pensar, la acción reflexiva por excelencia: como aquello en el hombre que es capaz de *lógos* (de oírlo y de expresarlo): "Malos testigos los ojos y los oídos para los hombres que tienen almas bárbaras".[70] Queda muy claro que aquí se llama 'bárbaras' a las *psukhaí* que no entienden el lenguaje de lo real, el *lógos,* y que la implicación positiva es que, para un alma no bárbara, ojos y oídos son testigos fidedignos. *Psukhḗ* resulta así interpretable, en B45, no como una 'forma elemental'[71] equiparable a la tierra o el agua, sino como sede del lenguaje-pensamiento racional y verdadero.

Desde luego, al conjugar B45 con B107 la interpretación se vuelve, en cierto sentido, ontológicamente restrictiva:[72] el alma con límites inalcanzables no sería el alma *per se,* ni cualquiera, sino sólo la que en B118 se califica como "la más sabia y la mejor" (σοφωτάτη καὶ ἀρίστη). Es verosímil, entonces, que en concordancia con la imagen de la búsqueda interior, no se trate de los límites de su ser, sino de su *poder,* su *dúnamis* cognitiva. Y ciertamente parece un poder enorme ése que consiste en la posibilidad de conocerlo todo y decirlo todo. De este modo, el sentido de B45 no sería que el alma fuese en sí misma ilimitada, pero sí que, en condiciones especiales (y, de modo paradójico, abiertas a todos), su poder cognoscitivo es inmenso, pues to-

[70] B107: Sexto Empírico, *Adv. math.*, VII, 126: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.

[71] Tomo esta útil fórmula de Kahn.

[72] Sigo en este punto la interpretación de M. Conche (*op. cit.*, pp. 358–360).

das las cosas son, en virtud de la presencia universal del *lógos*, en principio inteligibles. Ésta es una tesis gnoseológica fundamentalmente optimista, y sólo en apariencia es incompatible con la devastadora crítica del aislamiento epistémico de "los más" (οἱ πολλοί, B2, B17), o, en un sentido genérico, "los hombres" (ἄνθρωποι, B1) o (en contraste con el yo del propio Heráclito) los "otros hombres" (τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους, B1). En verdad, si la interpretación que proponemos es válida, esto arroja alguna luz sobre el abismo que parece mediar entre la concepción de la mayoría de los hombres como ἀξύνετοι, "ininteligentes", sordos a la voz del ser, quienes "estando presentes están ausentes" (B34), por una parte, y afirmaciones como "el pensar es común a todos" (B113), o "todos los hombres participan del conocerse a sí mismos y del ser sabios" (B116), por otra.

Y aun si *bathùs lógos* es traducido por 'medida insondable', no parece muy distante del *lógos* de B1, ley eterna según la cual todas las cosas suceden. Quizás sea incluso factible ver aquí el germen de los primeros usos de *lógos* ligado a la facultad de pensamiento.[73] Βαθύς, "hondo" o "profundo", es un epíteto naturalmente apropiado para el *lógos*, en tanto que éste es visto como inmanente en la *psukhḗ*. La profundidad con que el *lógos* 'cósmico' cala el alma misma sería fundamento de la agudeza con que el pensamiento verdadero hace presa de lo real. Y cuando Heráclito declara haberse indagado a sí mismo, queda implicado que lo que encuentra en su interior es el mismo *lógos* que rige todo el universo. Es importante insistir en que *lógos* no parece designar nunca en los fragmentos (incluyendo B45) la facultad cognoscitiva como tal, a la que se refiere en otros casos con palabras como *nóos,* "intelecto", y *phrén,* "pensamiento" (B40, B104, B114).

[73] Análogamente a lo que ocurre en B2: διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ <ξυνῷ, τουτέστι τῷ> κοινῷ (ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός)· τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν: "Por eso es necesario seguir a lo común. Pero aunque el *lógos* es común, los más viven como si tuviesen una inteligencia privada". (*Cf.*, respecto de este punto, las visiones recientes de *lógos* en G. Betegh, "The Limits of the Soul..." y "The Physical Aspect of Heraclitus"; R. Dilcher, *Studies in Heraclitus,* cap. II, y J. F. Pradeau, *Héraclite. Fragments,* pp. 300–301.

El último texto es menos célebre, y, por razones adicionales, su interpretación es todavía más difícil:

(B115) Propio del alma es el *lógos* que se aumenta a sí mismo.[74]

La interpretación de B115 debe enfrentar la dificultad preliminar de la autenticidad.[75] La primera razón de suspicacia es lo incierto de la atribución: Estobeo,[76] un autor del siglo v d. C. que es, en este caso, la única fuente, lo asigna de manera expresa a Sócrates, lo cual no impidió a Hermann Diels admitirlo en su *Herakleitos* (1901), seguramente basándose en la conjunción *psukhḗ-lógos* de B45, y haciendo referencia, a título de imitaciones, entre otras, a las fórmulas ἀνθρώπου ψυχὴ ἐν ἀνθρώπῳ αὔξεται ("el alma del hombre crece en el hombre") y ἀνθρώπου ψυχὴ ἀεὶ φύεται μέχρι θάνατου ("el alma del hombre crece siempre hasta la muerte"), en textos hipocráticos.[77] Tal proceder no resulta del todo satisfactorio según los más exigentes cánones críticos e implica un cierto optimismo, quizás infundado, ciertamente arriesgado.

Hay también quienes hacen suya la causa contraria. Entre éstos, Miroslav Marcovich aduce contra la autenticidad, primero, la atribución a Sócrates por Estobeo; luego, la semejanza con ciertos textos tardíos, de Aristóteles, Plotino y Plutarco, entre otros;[78] y además, la incompatibilidad de la noción de un *lógos* que se aumenta a sí mismo con la concepción de "medida", que "parece implicar algo *constante* en la física de Heráclito: una 'medida que se aumenta a sí misma' no

[74] B115: Estobeo, III, 1, 180 A: ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων.

[75] Entre quienes rechazan B115 se cuentan Bywater (quien lo omitió en su edición) y Marcovich (*op. cit.*, pp. 569–570). Otros autores adoptan una postura más cauta, sin reconocer necesariamente la autenticidad (por ejemplo, Kahn).

[76] *Flor.*, I, 180a (*post* B114).

[77] *De victu*, I, 6, y *Epid.*, VI, 5, 1, respectivamente.

[78] Por ejemplo, Aristóteles, *De anima*, A2, 404b29; Plotino, VI, 5 [*cf.* III, 6, 1, 31; V, 1, 5, 9 y ss.]; Plutarco, *De an. procr.*, 1012.

es plausible en Heráclito".[79] En cuanto a los dos primeros puntos, se diría que lo de la incierta atribución no representa un obstáculo insalvable para la defensa de la autenticidad, puesto que es razonable admitir una confusión del copista en el punto preciso en que aparece el fragmento en los manuscritos (luego de siete citas consecutivas de Heráclito). Los que niegan la autenticidad se topan desde luego con la incómoda cuestión de la atribución *a Sócrates*. Por la otra parte, la sospechosa similitud en textos muy tardíos con la noción del alma como "número que se mueve a sí mismo" no constituye, por sí sola, prueba de la inautenticidad de B115. Del mismo modo, pero a la inversa, la recurrencia de la noción de una αὔξησις del alma en escritos (seudo) hipocráticos y en (el seudo) Epicarmo (D.-K. B2), no es tampoco corroboración indudable ni evidencia decisiva a su favor. La postura más sensata sería quizás un moderado agnosticismo de raíz, que considera el texto hipotéticamente genuino.

El último argumento de Marcovich parece, en cambio, más sólido que los otros dos. ¿Es en realidad *lógos* incompatible con la idea de "crecer por sí mismo" o "acrecentarse a sí mismo"? El punto que resalta en un inicio es que el sentido que se dé a *lógos* es un factor de peso en la discusión de la autenticidad o inautenticidad del fragmento. La objeción de Marcovich presupone como resuelta la cuestión en la identificación de *lógos* con una noción reducida de 'medida' y una confianza infundada en que el único sentido viable para *lógos* es aquí el de "razón numérica" [*(numerical) ratio*], cosa al menos discutible. Pero, aparte de esto, y al margen de la discusión de la autenticidad, la tesis de la improbabilidad de la idea de una medida no constante plantea una dificultad no desdeñable para nuestra interpretación, sobre todo por la evidente afinidad de contenido que percibimos entre B115 y B45. Quizás una vía de salida a esta aparente aporía sea reconocer que también la idea de medida admite matices distintos. Si se presupone un contexto 'físico' y una suerte de monismo, la tesis de Marcovich quizás resulta pertinente. Cosa que no ocurre,

[79] M. Marcovich, *op. cit.*, p. 569.

de modo necesario, en un contexto diverso, antropológico o ético, o incluso ontológico. Ciertamente, "el sol no rebasará sus medidas" (B94), pero "es necesario apagar la desmesura (ὕβρις) más que un incendio" (B43). Sin pretender excluir en el sentido de *lógos,* como un matiz posible o una acepción subordinada, la noción de medida —que podemos admitir, junto con la idea genérica de 'fundamento' en B45—, resulta demasiado apresurado trasponer automáticamente el *lógos*-medida a B115, que podría suscitar otras asociaciones concernientes a lo específico de la condición humana, proclive a la ὕβρις o desmesura.

En el otro extremo está la postura de Marcel Conche, que es una defensa de la autenticidad de B115 basada en un paralelo con Píndaro, reforzado con una referencia interna a B39. Conche sugiere que el *lógos* que se aumenta a sí mismo se contrapone al *lógos* que la divinidad (y el canto de los poetas) "hace crecer" (αὔξει).[80] Esta perspectiva requiere, a juicio de ese autor, entender *lógos* como "discurso" (la piedra de toque de la interpretación de Conche, al menos nominalmente reductivista) y tiene a su favor el atractivo de llevar al extremo el reconocimiento de que el *lógos* propio del alma es como un ser viviente, que, en anaología con el cuerpo, es capaz de crecimiento. La noción de una αὔξησις τῆς ψυχῆς es quizás la implicación filosófica esencial, pero aunque pueda estar necesariamente implicada, sin duda lo que el texto dice es que es el *lógos* del alma el que se aumenta a sí mismo.[81] Si la autenticidad quedara demostrada —algo que, co-

[80] *Cf.* M. Conche, *op. cit.*, pp. 354–356. Los desarrollos de Conche prolongan el enfoque de Clémence Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, pp. 116–126. Esta autora establece y explora la posible conexión con Empédocles B110 con mayor detalle ahí mismo, especialmente en pp. 166 y ss.

[81] *Cf.* Eduardo Nicol, *La primera teoría de la praxis*, p. 42: "En un fragmento que debiera ser famoso, el 115, aborda Heráclito esa interioridad del hombre para revelar que no es uniforme ni estable. El alma, nos dice, es susceptible de crecimiento. Este cambio, que es en verdad un crecimiento del hombre, paralelo al crecimiento corpóreo que trae la edad, se produce según una medida propia: ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων. Todavía hoy nos parece asombroso el hallazgo de esa idea certera,

mo se ve, es difícil esperar—, seguramente vendría a reforzar nuestra interpretación de B45: aunque el alma sería en efecto limitada, sus límites serían inalcanzables porque no serían fijos. ¿Cómo podrían serlo, si del *lógos* profundo que la habita se dice que se acrecienta a sí mismo?

Concluyamos, de modo tentativo, que todo esto apunta a la idea de que el *lógos* es principio de sentido y de orden del cosmos entero, en el que se funden el sujeto que conoce y el objeto de ese conocimiento. En la interioridad profunda del hombre, *lógos* adquiere una dimensión de la que carece en el resto del orbe, la frágil autoconciencia. O ¿es desmesura pensar que la consciencia de sí mismo representa una perfección no sólo respecto del hombre individual (el sujeto que la logre, quien se acrecienta a sí mismo por medio del *lógos*), sino también representa un enriquecimiento y una perfección del ser como tal, en su totalidad? Aunque esto podría parecer una idea anacrónica (y quizás pasaría por ser típicamente moderna), la unidad del *lógos* (de donde deriva su reiterada com*unidad*) contiene y penetra el *kósmos* e incluye la *pólis*, dentro de la cual vive cada *psukhé̱*. Mejor se diría, pues, que el anacronismo radica en la escisión entre el universo mismo y esa parte suya, mediante la cual el *lógos* habla de sí mismo.

Recapitulación: conclusiones acerca de la evidencia de una teoría del *lógos* y su sentido general

En torno del tema del *lógos* hemos formado un primer grupo temático con los fragmentos 1, 114, 2 y 50, todos los cuales probablemente se ubicaban al comienzo del libro. De ser válido el orden secuencial que aquí asumimos (1–114–2, dando cabida a la posibilidad de una laguna u otros fragmentos entre 1 y 114), el inicio del discurso de

aunque debiéramos estar familiarizados con ella por la metáfora del alma que 'se ensancha', empleada por la poesía"

Heráclito habría procedido así: partiendo de un elaborado contraste entre el *lógos* y la negligencia humana, seguía con una exhortación a obedecer a la única ley divina, para concluir refrendando la paradójica ignorancia de los más ante la comunidad suprema del *lógos*.

En cuanto a B50, preferimos no especular acerca de su lugar en el escrito originario (entre muchas posibilidades, podría incluso ser la primera sentencia, precediendo al proemio, pero también podría ser visto como una conclusión del sentido general del *lógos*), y nos contentamos con señalar que, por su forma y contenido, se ensambla con una gran congruencia en la encrucijada de los múltiples significados del *lógos*. B50 representa, sin duda, una joya expresiva del pensamiento filosófico arcaico, que combina con equilibrio y concisión admirables un profundo rigor racional y una intensa sensibilidad vital. La fórmula ἓν πάντα expone el contenido medular del *lógos,* y es en sí misma un microcosmos en el que se concentra el pensamiento de Heráclito en su totalidad. En cuanto al significado de *lógos*, la hipótesis interpretativa inicial que parece más razonable es admitir la significación compleja del término. Una tesis interpretativa más concreta es afirmar que tal significación compleja ha de incluir, de manera preponderante, una dimensión ontológica, pero sin excluir el sentido de lenguaje (y, por implicación, el dominio del pensamiento) que manifiesta la realidad. B39, B108 y B87, que parecen en principio asociables porque son empleos de *lógos* enteramente conformes al lenguaje no filosófico, podrían, sin embargo, contener juegos del significado aparente con el sentido ontológico de *lógos.*

Por su parte, B45 y B115, sin ser imposibles de armonizar con la visión esbozada, reclaman un tratamiento más detenido. Éste nos ha llevado a concluir —haciendo a un lado la cuestión de la autenticidad del segundo de estos fragmentos— que *lógos* tiene en ambos casos una significación muy cercana a la de B1, B2 y B50, y puede ser legítimamente interpretado como esa misma ley objetiva o fundamento común de todo lo real.

A modo de muy rápida síntesis, pudiera sostenerse que la variedad de acepciones parece indudable, y que, en algunas instancias (B1, B2

y B50, sin duda, y quizás B39, B87 y B108, sin excluir tampoco B45 ni B115), la ambigüedad penetra un mismo uso (en contraste con la polisemia que aparece en usos sucesivos). En todo caso, lo que deviene problemático parece ser la unidad de esas diversas acepciones. Pero si nos basamos, como debemos, en los textos mismos, creemos que existe un hilo conductor que permite identificar una unidad de sentido en los usos de la palabra, a saber, la noción de racionalidad, que abarca la triple dimensión de lenguaje, pensamiento y realidad.

Puede hablarse legítimamente, pues, del *lógos* como fundamento y razón (principio racional, ley objetiva) del devenir (del ser o lo real). *Debe* hablarse del *lógos* como lenguaje de la racionalidad y como racionalidad del lenguaje. La dimensión lingüística es, desde luego, un factor decisivo en la complejidad semántica que presenta el *lógos* en los fragmentos hasta aquí considerados. El mismo peso objetivo de *lógos* (la racionalidad inmanente de lo real) apunta a una conexión fundamental (ontológica o metafísica) con el conocimiento: si el *lógos* es común a todas las cosas, lo es también, por esa misma causa, a todos los hombres, y a todo lo que ellos hacen. Aunque no parece designar propiamente, en ningún fragmento, la facultad cognoscitiva, sí puede afirmarse el estrecho vínculo entre *lógos* y *nóos* o *phrḗn* y que, para Heráclito, el *lógos* es "dato inmediato de la consciencia", siendo en este sentido a la vez el fundamento del proceso cognoscitivo y el objeto del saber.[82] Así, nuestra exploración de los diez usos heracliteos del término ha abierto varias vertientes para continuar la búsqueda. Sin forzar mucho los términos, así, puede aceptarse la existencia de una teoría del *lógos*, evidenciada en la densa significación que innegablemente posee la palabra. Esa teoría concierne a la vida humana, o, de

[82] A este respecto, *cf.* C. H. Kahn, *op. cit.*, p. 102 (comentario a B2): "[...] the term [*sc. logos*] signifies not only meaningful speech, but the exercise of intelligence as such, the activity of *nous* or *phronesis*. The deepest thought of *xynos logos* [...] is that what unites men is their rationality, itself the reflection of the underlying unity of all nature. I assume that *logos* means not simply language but rational discussion, calculation, and choice: rationality as expressed in speech, in thought and in action".

modo más preciso, a su estructura y sentido. Por eso, la teoría del *lógos* implica no sólo una ontología general, en la que el fuego y la unidad de los contrarios desempeñan funciones capitales, sino una concepción específica del sentido y alcance del conocimiento y de la praxis, que se enmarca en una idea del ser o la naturaleza de lo humano. Desde luego, no hay que dar al término "teoría" el significado de 'doctrina' o 'dogma'. Más bien, es necesario esforzarse por entenderlo como la concreción del esfuerzo vocacional que, desde el origen, define a la filosofía: la búsqueda racional, metódica y sistemática de la verdad.

CAPÍTULO IV
LA UNIDAD DE LA FILOSOFÍA DE HERÁCLITO

La teoría del *lógos* como metafísica y "poética" de lo uno

Las páginas siguientes intentan formular a grandes rasgos una interpretación global del pensamiento heracliteo, siguiendo el eje de la idea de unidad que sugieren y construyen los propios textos. Abordaré primero lo que he denominado la dimensión ontológica (el *lógos-kósmos*), para concentrarme finalmente en la dimensión antropológica (el *lógos-phróne̱sis*), integrando los temas del conocimiento y la praxis. En este sentido, el resto del trabajo es una interpretación de la teoría del *lógos* como concepción de la unidad. El objetivo de la segunda parte (capítulos IV–VI) de este estudio es, pues, recuperar el sentido y exponer la textura de la teoría del *lógos*, cuya presencia ya ha sido mostrada en la selección y el breve comentario de los fragmentos claves. La tarea inicial ha consistido, primero, en mostrar que *lógos* es, efectivamente, una categoría central de genuino pensamiento filosófico, y que está dotada de una densidad que es notable, en el nivel semántico (aunque no es exclusiva de éste). Dentro de ese enfoque, también hemos intentado hacer ver que las varias significaciones se unifican en la noción de 'razón', como "medida" y "sentido" de las cosas cambiantes (es decir, las cosas todas, incluyendo la vida y la muerte de los hombres). Respecto de todas las cosas, *lógos* es la "razón de ser" o "ley", el fundamento y la medida. Según esta perspectiva, el *lógos* heracliteo es un concepto racional riguroso: principio universal de unidad, orden y medida, de rango ontológico supremo[1] (y por ello, objeto y fundamento últimos de todo verdadero conocimiento). Pero

[1] Contra la línea de interpretación que representan Burnet, West, Robinson, Conche y, más recientemente, Barnes.

la dimensión metafísica incluye otro sentido, y justo en cuanto significa también lenguaje y habla, *lógos* es imagen, símbolo y metáfora, hilo conductor en el laberinto de los fragmentos.

Las resonancias del *lógos* como lenguaje están asociadas firmemente con el sentido metafísico del *lógos* ya desde el proemio (y en B50). Podría decirse que también se escuchan en los otros fragmentos donde recurre el término, si no fuera porque, en éstos, la acepción "superficial" parece ser justo la lingüística (la sola excepción podría ser B31b, donde *lógos* significa proporción), de modo que, en estos ejemplos, la resonancia se refiere más bien al sentido cósmico-ontológico. Así en B39, donde suele ser traducido como "valía" (estrechamente conectada con "reputación" o "fama"); en B87, donde significa, quizás, "palabra", y en B108, donde *lógos* es "discurso", o lenguaje articulado. B45 y B115, con su referencia común al *lógos* de *psukhē̱* abarcan toda la gama de significaciones, así como su unidad dinámica. Los dos grandes cauces semánticos por los que corre *lógos*: la racionalidad objetiva o el aspecto métrico del dinamismo cósmico, de una parte, y el orden del lenguaje-pensamiento, de la otra, representan aspectos complementarios de una realidad única. En el contenido significativo de la idea de *lógos* concurren la presencia, la *existencia* del ser, el *kósmos* y, a la vez, irrenunciablemente, también la *experiencia* del ser, lo sabio. Ahora bien: una tal unidad de la existencia y la experiencia es el corazón de lo que la filosofía posterior llamó verdad, y aunque el sustantivo *alḗ̱theia* no aparece en los fragmentos de Heráclito, el concepto heracliteo de *lógos* anticipa el contenido, estructura y función de la idea de la verdad, tal como ésta aparece en la tradición posterior (de Parménides a Platón y Aristóteles, cuando es gradualmente explicitada, desarrollada y analizada como categoría ontológica, gnoseológica, ética y lógica). Lo que define a la verdad es su unidad. Por su esencia misma, el concepto de la verdad expresa la unidad del ser y el conocer. La idea heraclitea de la unidad consiste en una síntesis o con-junción: una com-unidad. Y tal com-unidad, referida expresamente al ser y el saber, está en la entraña del *lógos* heracliteo. Como verdad, el *lógos* es la manifestación de lo real.

Pero además de la unidad semántica implicada en la integración orgánica de sentidos en la propia palabra *lógos*, así como su conexión con la unidad de la verdad, algunos fragmentos refieren y despliegan, por sí misma, la idea de unidad, o lo uno (*tò hén*). Esa idea de unidad parece estar montada sobre la gran analogía de la vida (y la experiencia) del hombre y la existencia del todo, o, en otros términos, la analogía del *microcosmos* ("mundo pequeño" lo llamó Demócrito),[2] con lo que Heráclito denomina *kósmos*.[3] Tomado en su sentido ontológico fuerte, *lógos* (el fundamento unitario y común, o razón fundante de todas las cosas) es principio "cósmico" porque penetra y dota de sentido a la realidad entera, sin exceptuar el orden social (político) ni el privado (moral y psicológico),[4] en los que transcurre la existencia de los individuos. Un elemento crucial (por cuanto que constituye el nexo entre ambos planos) de la teoría heraclitea del *lógos*, en cuanto teoría de lo uno, es su dimensión cognoscitiva o "epistémica": la conexión del *lógos*, como lenguaje de y acerca de lo real, con el saber o el conocer. Esta dimensión es, por su parte, condición previa de inteligibilidad del carácter ético o moral del *lógos* (que es bastante visible). La idea misma de unidad presenta, pues, diversas facetas.

Por todo esto, no hay que desestimar la importancia de una aproximación a la "poética"[5] del *lógos* como parte de la metodología de investigación e interpretación, sobre todo si se asume que este término significa, precisamente, "la palabra que dice el ser". En su dimensión poético-filosófica, *lógos* es una verdad objetiva e inmediata, principio

[2] *Cf.* D.-K. 68 B34: ...καὶ ἐν τῶι ἀνθρώπωι μικρῶι κόσμωι ὄντι κατὰ τὸν Δημόκριτον... ("...y en el hombre hay un mundo pequeño, según Demócrito").

[3] Recuérdese Anaxímenes B2, cuyo sentido fundamental, aún reconociendo que no se trata de una cita textual, tiene que ser precisamente tal analogía.

[4] *Cf.* B89, que alude a *idíoi kósmoi*, quizá reflejando de manera paralela el contraste entre *el lógos* (cósmico) y *los lógoi* (humanos).

[5] La disciplina de la *poíe̱sis* racional de Heráclito puede ser legítimamente vista a la vez como una "estética" y una "ética" (dando a ambos términos la más amplia significación), basándose en el sentido ambiguo de *poieîn* en Heráclito como creación y como acción (*cf.*, por ejemplo, *poioûsin* en B1, *epoíe̱sen* en B30 y *poieîn* en B112).

y norma universales del devenir, pero también es una voz que se hace oír, resonando como el sentido inadvertido en toda palabra, que habla desde dentro de cada uno. Desde una perspectiva más visual que auditiva, *lógos* es la presencia luminosa que pasa inadvertida, a la que, dialécticamente, nada ni nadie se le esconde.[6] Además, *lógos* opera también de manera más sutil, al menos en ocasiones, como forma de la exposición o narración verbal. Esta forma específica y recurrente en que la racionalidad se ofrece en el nivel expresivo, esta estrategia de manifestación del ser, puede denominarse con propiedad una literal ana-logía: una relación proporcional, que es la recreación de la estructura objetiva, la *phúsis* de las cosas. Vista de esta manera, la idea de proporción no se reduce a un concepto de contenido, como el que puede percibirse con nitidez en B31b: *ratio*, o proporción "aritmética". Proponemos reconocer en *lógos*, además de las acepciones enumeradas, una forma estilística particular de expresión y una estructura de pensamiento recurrente: una proporción "analógica", modelada sobre la imagen de una relación "geométrica", con sentido fuertemente objetivo.[7] La ley de las cosas se traduce en la palabra de razón, la palabra que dice el ser: el lenguaje de lo real.

Son muchos los intérpretes y editores modernos[8] que, al reconstruir la unidad del *lógos* o discurso heracliteo (el libro), han seguido

[6] *Cf.* B16: "¿Como podría uno ocultarse de lo que jamás se oculta?" Esta sentencia sugiere la unidad del pensamiento y su objeto propio, dándole primacía al último al presentarlo, en analogía con la frecuente idea de Helios en los poetas (el Sol que todo lo ve o conoce), como sujeto de conocimiento, al que ninguna cosa pasa inadvertida. Si *lógos* es "lo que jamás se oculta" (es decir, lo siempre presente), en cuanto sujeto del ser o existir, *phúsis* aparece, dialécticamente, como lo que "suele estar oculto" (B123).

[7] *Cf.* Hermann Fränkel, "A Thought Pattern in Heraclitus", en Alexander P. D. Mourelatos, ed., *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, pp. 214–228. *Vid.* Uvo Hölscher, "Paradox, Simile, and Gnomic Utterance in Heraclitus", *ibid.*, pp. 229–238.

[8] Fue Ingram Bywater quien sentó el precedente en su edición de los fragmentos, que siguieron otros después (como Burnet, en lengua inglesa, y, en español, José Gaos y Eduardo Nicol [*La idea del hombre*, 1a. vers.]). Las más recientes aportacio-

la pauta mencionada por Diógenes Laercio, según la cual el escrito originario, en su conjunto un *Perì phúseo̱s,* se dividía en tres secciones (*lógoi*): sobre el todo, política y teológica.[9] Esta categorización de la unidad estructural del escrito, y su tripartición en discursos sucesivos, carecen en realidad de correspondencia precisa y de fundamento textual en los fragmentos preservados, y reflejan un esquematismo que parece más helenístico que arcaico. Su atribución a Heráclito resulta, en principio, poco creíble, a pesar de lo cual podría haber un grano de verdad en el reporte de Diógenes.[10] Muchas veces se ha privilegiado un núcleo de fragmentos "cósmicos", contribuyendo a exagerar este aspecto del pensamiento del efesio (y profundizando la deformación aristotélica).[11] Otras veces se ha reunido metafísica y física más o menos apretadamente, organizando el libro entero en torno de los ejes del *lógos* y el fuego (que parecen corresponder, como temas, a la división epistemológica de metafísica y física). Con menos frecuencia han sido explotadas las vetas moral y religiosa (donde suele verse el plano antropológico), que la mayoría de las veces han quedado relegadas a un plano secundario, casi incidental.

A una adopción demasiado literal del testimonio de Diógenes Laercio puede objetársele, entre otras cosas, que el esquema triádico podría haberse originalmente referido sólo a la secuencia primigenia de los temas: *perì toû pantós,* "sobre el todo", fungiendo como el rubro de física-y-metafísica, en primer lugar, a modo de introducción general. De hecho, el nombre de la primera sección parece una va-

nes de Agustín García Calvo, Martin L. West, Charles H. Kahn, Marcel Conche y Serge Mouraviev se basan en una perspectiva afín.

[9] *Cf.* IX, 5: Τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἐστὶ μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος Περὶ φύσεως, διῄρεται δ᾽ εἰς τρεῖς λόγους, εἴς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν. ("El libro que pasa por suyo es, en su conjunto, Sobre la naturaleza [de las cosas], y está dividido en tres discursos: en el [discurso] acerca del todo, el político y el teológico").

[10] *Vid. infra,* VI, pp. 239–240, con nn. 7 y 8.

[11] Sobre este punto en particular, *cf.* Conrado Eggers Lan, "La teoría heraclítea del logos", en *Nova Tellus,* núm. 5, pp. 9–18.

riante del título mismo de *Perì phúseos*. De adoptarse, con algunas reservas, la indicación en Diógenes, el proemio tendría que haber formado parte de esa primera sección. Por su parte, la noción de un *lógos politikós* parece verosímil y promisoria, siempre que no se la reduzca a una mera sección, separada tajantemente y por definición de las otras dos (sobre todo, de la primera, la que parecería ofrecer un más nítido carácter metafísico). En realidad, asumiendo una versión ampliada del proemio, (B1 + B114 + B2),[12] éste muestra con toda claridad que el *lógos perì pantós* es, de hecho, un *lógos perì lógou* y, a la vez, un *lógos politikós* (*sc. perì anthrópon*).

Merece párrafo aparte lo que implica la noción de una "teología" heraclitea —noción ciertamente confusa—, que complica, de manera innecesaria, una cuestión que ya es bastante difícil planteada en sus propios términos. La idea de lo divino y el fenómeno religioso tienen, sin duda, su importancia dentro de la cultura griega arcaica (incluyendo, por supuesto, a la filosofía de este periodo). Pero también es cierto, en primer lugar, que el tema de lo divino es especial y esencialmente opaco (sobre todo en contextos filosóficos, y de modo particular en Heráclito). Y en segundo lugar, en principio, y aunque se oponga a la tendencia mayoritaria de interpretación, no es descabellado considerar la perspectiva filosófica de Heráclito como ajena al *páthos* religioso propiamente dicho[13] (o al menos como independiente

[12] Asumimos directamente de Marcovich la integración de B114 y B2 (que equivalen, en su edición, al fr. 23), en ese orden, como un texto continuo ("one and the same saying"). (Miroslav Marcovich, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*, p. 91.)

[13] En la primera versión de *La idea del hombre* (1946), Eduardo Nicol desarrolla una interpretación que es tan notable como heterodoxa (compárese por ejemplo, con la visión contemporánea de la *Paideia* de Jaeger), cuando asocia la naciente vocación filosófica de los milesios y de Heráclito, como actitud y situación vitales, con el laicismo. Según Nicol, la idea prefilosófica del hombre como "un ser emparentado con los dioses" cede el paso (específicamente en Anaximandro) a la idea "del descendiente evolucionado de los peces" (p. 227), autónoma respecto de la fantasía poética. Luego de reiterar "la ruptura de su vínculo con lo divino", al "suprimir la

de él).[14] La posibilidad de que tal perspectiva sea acertada no puede hacerse a un lado sin mediar un estudio y una discusión cuidadosos y a fondo (mismos que, en medida suficiente, siguen faltando en la crítica especializada contemporánea). Sin desentenderme del problema, no pretenderé resolverlo aquí ni tomar partido, y ni siquiera plantearlo de manera suficiente. Mi área de interés no es la historia de la religión, y la prioridad, en relación con el reporte en Diógenes, no es la división —seguramente exógena— del escrito en partes, sino su unidad. Y mi hipótesis de trabajo consiste en proponer que el *lógos* ofrece la clave. Sabemos que *lógos* es la *archē* del escrito, y exploramos la posibilidad de que también sea su *télos* y su *érgon*. Así, en contraste con la tendencia predominante, el macromodelo interpretativo que aquí se adopta discurre entre dos polos y sólo dos, *kósmos* y *phrónēsis*, de suerte que la discusión del tema de lo divino tenderá a incluirlo o subordinarlo dentro de uno de los extremos (o, más exactamente, en ambos).

El primero de esos extremos lo constituye el *lógos* en su sentido "ontológico" más general, visto como categoría filosófica generatriz, como literal principio, descriptivo respecto de lo real y prescriptivo respecto de la acción humana. *Lógos* es a la vez estructura de lo real y forma concreta de exposición y análisis de cada realidad expresada. Pero lo que debe subrayarse primero es el carácter explícito del principio, así como su versatilidad funcional dentro de la teoría general.

relación divina", hace referencia explícita a B30, donde se dice que el cosmos no ha sido creado "por ninguno de los dioses". Más adelante (p. 243), Nicol llega a afirmar, respecto de la concepción de Heráclito, que "no hay lugar para Dios en ese mundo".

[14] Creo que ésta sería una hipótesis viable, digna de ser explorada por sí misma. Un artículo reciente (Mantas Adomenas, "Heraclitus on Religion", en *Phronesis*, vol. XLIV, núm. 2, pp. 87–113) enfoca lúcidamente la crítica heraclitea de las prácticas religiosas (ritos y cultos), comentando de cerca los fragmentos pertinentes, y concluye que los textos mismos no avalan, de modo necesario, la atribución a Heráclito de una actitud desaprobatoria de aquéllas. Hay menos atención al otro aspecto de la cuestión, ciertamente más espinoso: el problema del estatuto filosófico de los dioses y lo divino en el pensamiento de Heráclito.

El segundo polo es la perspectiva del hombre frente al *lógos*, en la que, como intentaremos mostrar, se abren a su vez dos posibilidades de existencia: la de "los más", los durmientes, y la de los despiertos, "los mejores", quienes no son simplemente los nobles por nacimiento, sino por mérito: los oyentes del *lógos*.

Después de haber recorrido los principales fragmentos del *lógos*, ya resulta evidente que el pensamiento de Heráclito es filosofía genuina y que éste es un juicio que presupone una respuesta al problema previo de definir lo que es filosofía. Con independencia de otros argumentos posibles, en otras direcciones, no cabe duda de que Heráclito fue un filósofo, si filosofía es no sólo amar y buscar el saber, de manera libre y consciente, sino reflexionar sobre la reflexión misma. Si por filosofía entendemos (como es menester hacerlo) el lenguaje-pensamiento que se esfuerza por construir un conocimiento objetivo y sistemático de lo real, un saber racional en que la verdad del ser se hace literalmente explícita,[15] entonces Heráclito no sólo es un filósofo, entre otros, sino el pionero preplatónico más decisivo en cuanto a la tarea filosófica de la autodefinición. La autoconsciencia filosófica es la manifestación primaria de la unidad del ser y el saber en el ejercicio o la práctica del *lógos*.

Es en los fragmentos de Heráclito donde[16] encontramos declarada, por vez primera en la historia, la autoconsciencia. Me refiero, desde luego, no sólo a la consciencia que un hombre puede tener de sí, sino también y sobre todo a la consciencia que la consciencia puede tener de sí misma (es decir, la consciencia de la consciencia, el saber del saber, el conocimiento del conocimiento). Este extraño saber

[15] *Cf.* B1: φράζων [*sc.* ἕκαστον] ὅκως ἔχει: "mostrando cada cosa tal como es".

[16] Dónde exactamente declara Heráclito tal autoconsciencia puede ser un punto debatible, que varía en función de las diversas interpretaciones y explicaciones que se asuman. B101 ("Me he interrogado a mí mismo") es un candidato recurrente. En este caso, desde luego, la reflexividad es indiscutible, pero el modo de interpretar la mismidad es diverso. Por otra parte, como queremos sugerir, una autoconsciencia trans- y meta-personal forma parte de la imagen inmediata del *lógos* en B1, B2 y B50 (y parece el tema central de B45 y B115).

de segundo grado es uno de los caracteres de la forma de pensar que llegó después a llamarse filosofía, es decir, la teoría racional acerca de todas las cosas que son, incluyendo la teoría acerca de la propia razón que se sabe consciente ante el ser (es decir, la razón que está *en* el ser, con consciencia de ello). La autoconsciencia es desde Heráclito (y sin duda, en medida muy importante, gracias a él), un factor decisivo en la formación del carácter de la filosofía. No se trata meramente del fenómeno de una autoconsciencia personal, digamos "psicológica" o "moral", expresiva del particular modo de ser de un individuo y del entramado de su circunstancia personal —algo que ya se había mostrado con abundancia a través de la lírica arcaica, desde Arquíloco hasta Solón—,[17] sino de algo más, una nueva forma del saber humano de sí, que ahora es a la vez un saber personal sin ser tan sólo subjetivo; colectivo o comunitario, pero no convencional. La autoconsciencia es uno de los constitutivos primarios del *ē̱thos* de la filosofía misma. Es posible que una autoconsciencia semejante estuviera presente, aunque implícita, en los orígenes milesios. En este caso, ello implicaría sólo una diferencia de grado con el efesio. Si no nos equivocamos, lo implícito se ha vuelto explícito en Heráclito.

El modo en que esta autoconsciencia vocacional de la filosofía se concreta en el libro de Heráclito es patente de inmediato, al recorrer el proemio del libro, y constituye el meollo de lo que puede legítimamente llamarse la teoría del *lógos*. La autoconsciencia del *lógos* es la cristalización de la unidad del pensar-hablar con el ser.

Desde sus palabras iniciales, Heráclito pone al descubierto esa autoconsciencia que es la filosofía con la imagen del *lógos*. No es casual que *lógos* sea el primer nombre mentado, y ello justo por razones filosóficas. Pero además de obedecer a una lógica filosófica, en esto hay una lógica literaria: el arte del comienzo, tan cultivado y apreciado

[17] Recuérdese, a título de ejemplos prominentes, los autorretratos de Arquíloco —apoyado en su lanza, comiendo su pan y bebiendo su vino (fr. 2, Diehl)— y Solón —quien se compara a sí mismo con un lobo rodeado por una jauría de perros (fr. 24).

en la tradición poética, alcanza un punto culminante (y en verdad único) en la prosa de Heráclito, cuando el *lógos* habla de sí mismo. La épica comenzaba el poema con la invocación de una musa, o varias, dándole al fundamento del discurso la dignidad de una fuente divina. En parte, Heráclito prolonga esta línea tradicional, pero en parte también la transforma: en su proemio, la suprema autoridad está puesta en el *lógos*, y la explicación o razón que éste representa, aunque análoga a lo divino, no se formula en términos genealógicos (al menos no estrictamente). Es cierto que la preocupación helénica por los orígenes, tan visible en Hesíodo y tan decisiva en la cosmología de los milesios, adquiere en Heráclito características singulares que lo sitúan aparte de sus predecesores. En efecto, Heráclito no orienta su pensamiento al origen de todo, conformando su propio sistema según el modelo milesio. Ni siquiera del fuego puede decirse (apegándose al texto de los fragmentos indiscutiblemente auténticos) que haya sido concebido por Heráclito como principio u origen de todas las cosas,[18] dentro del marco de un grandioso escenario cosmológico. De hecho, al menos según una lectura posible y verosímil, la teoría que Heráclito expone en B30 es incompatible con la idea de una cosmogonía, o una "cosmo-génesis". La idea del *lógos* como principio cósmico es genuinamente heraclitea. Las versiones estoicas del *lógos* sólo han exagerado y dogmatizado algo que estaba de hecho presente, pero de manera más sutil, en los textos.

El lugar que Heráclito dedica al *lógos*, justo al principio del escrito, es indicio de la dignidad suprema:

> [B1] Del *lógos*, aunque es éste siempre
> los hombres se tornan incapaces de comprensión,
> tanto antes como después de haberlo escuchado por primera vez.

[18] *Cf.*, sin embargo, la optimista inclusión de un texto en Estobeo (I, 10, 7:) por Mouraviev en su edición como fr. 107F, donde se declara al fuego fuente originaria y término de todas las cosas: ἐκ πυρὸς γὰρ τὰ πάντα καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾷ.

Pues aunque todas las cosas suceden según este *lógos*,
parecen inexpertos aunque tengan experiencia de
palabras y hechos tales como los que yo expongo,
analizando [yo] cada cosa según la naturaleza
y mostrándola tal como es.
A los demás hombres, en cambio,
les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos,
así como cuanto descuidan dormidos.

[B114] Quienes hablan con entendimiento
deben fortalecerse con lo que es común a todos,
como la ciudad en la ley,
y mucho más fuertemente aún.
Pues se nutren todas las leyes humanas
de una sola, la [ley] divina,
que gobierna cuanto quiere,
y a todas basta, y [hasta] las desborda.

[B2] Por eso hay que seguir lo común.
Pero aun siendo el *lógos* común,
los más viven como si tuvieran su pensamiento privado.[19]

[19] [B1] τοῦ δὲ λόγου τοῦδ᾽ ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιουτέων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.

[B114] ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς, τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

[B2] διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ <ξυνῷ>· τοῦ λόγου δ᾽ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

Al considerar el proemio (ampliado aquí con B114) como un todo, hay que enfatizar primero que la reflexividad es introducida de inmediato por medio de la referencia a un *lógos* siempre real, siempre el mismo. La continuidad de todo el pasaje, cuidadosamente construida, tiene carácter narrativo. Un rasgo sobresaliente es el ritmo de la prosa, que gusta de ensamblar opuestos, creando unidades expresivas que van integrándose de modo gradual en el dinamismo de una unidad mayor. El pasaje comienza y termina en el *lógos*: de la imagen inicial, en que el *lógos* declara su propia identidad, situándose en una posición principal y privilegiada, aquello "según lo cual" [*katá*] "sucede" o "acontece" [*gínesthai*] "todo" [*pánta*], se pasa a una caracterización de la vida de los hombres. La condición humana es descrita como negligencia empecinada ante ese *lógos* de rango principal: los hombres son inconscientes, ignorantes, y el sueño (o, más exactamente, el estar dormidos) es la metáfora heraclitea de esa vida de "los demás". El contraste entre lo humano y lo divino, prefigurado en términos epistémicos en B1, es el contenido básico de B114, cristalizado en la oposición uno/muchos y en la ley "divina" como metáfora del *lógos*. La normatividad de *lógos* (como *hén theîos nómos*) culmina en la formulación de un imperativo: "hay que seguir (o conformarse a) lo *xunón*", seguido de una reiteración de la degradación cognitiva de la existencia de "los más" (*hoi polloí*, B2).

La estructura del proemio revela una oscilación constante, un contraste perfectamente medido, entre algo uno, común, permanente, una ley universal que rige todas las cosas (incluyendo la *pólis* y sus *nómoi*), y la multiplicidad dispersa, el seudomundo de la desconexión en que viven los hombres. En términos éticos y epistémicos, el contraste se hace más nítido en la oposición entre los dormidos y los despiertos, es decir, entre quienes entienden y quienes no (pero creen que sí comprenden, *cf.* B17). Más que dar una descripción estadística de carácter meramente sociológico, Heráclito traza aquí los perfiles de dos actitudes opuestas y posibles para los hombres, dos disposiciones frente a lo real y frente a sí mismos. La actitud positiva es la que asume el narrador que habla del *lógos* cuando, sin mencionarse a

sí mismo, presenta a éste como *eón aieí*, "siempre existente", haciéndose explícita la autorreferencia de Heráclito sólo en la segunda oración, siempre por medio de la oposición (aquí con *axúnetoi*). Esta actitud de alerta frente al *lógos* es la que puede llamarse la autoconsciencia propiamente filosófica, y la que es descrita como una "exposición" o *dié̲ge̲sis* "tanto de palabras como de hechos" (*kaì epéo̲n kaì érgo̲n*), un "análisis" o *diaíresis* de cada cosa según la *phúsis*, orientado a una "manifestación (verbal)", o *phrázesthai*, de lo que cada una es en realidad.

Esta sumaria caracterización de la autoconsciencia es a la vez la más antigua descripción de la tarea que la filosofía se asigna a sí misma. También puede pensarse que el pasaje contiene una anticipación, una especie de proyecto en síntesis, de la obra en su totalidad. Uno de los aspectos más reveladores lo constituye el ámbito que caracterizan esas palabras iniciales de Heráclito. Del *lógos* habla él en contraste con la incomprensión de *hoi ánthro̲poi*, de manera tal que, cuando dice a continuación que "todas las cosas suceden conforme a este *lógos*", esa totalidad es naturalmente interpretable como incluyente de todas las cosas que configuran la vida de los hombres. El contenido de la exposición de Heráclito lo forman "tanto palabras como obras", que parecen constituir una enumeración exhaustiva de las formas de ser sobre las que versa de manera directa el *lógos* y que representan, en todo caso, el material sobre el que Heráclito practica su *diaíresis katà phúsin*. Es esto lo que los hombres descuidan, lo que experimentan como dormidos, inconscientes. El pasaje culmina (B2) con la formulación expresa de la comunidad *vital* del *lógos*: a pesar de que el *lógos* es común, los muchos "viven" (*zo̲oûsin*) como si cada uno tuviera una *phróne̲sis* privada (es decir, divorciada y excluyente de lo común). La interpretación del contexto como primordialmente existencial, vital o "político" (es decir, social, antropológico) es reforzada por la reconstrucción del proemio intercalando B114 entre B1 y B2, y sugiere el eje *lógos-phróne̲sis*. Pero es también a partir de ese texto "puente" que se refuerza la posibilidad, ya abierta en el mismo inicio, de transponer el *lógos* al orden irrestrictamente universal, el *kósmos*.

La tesis originaria de Heráclito no es, pues, tan difícil de ver: lo esencial es la afirmación de que hay un *lógos* inmanente, pero ignoto, que gobierna "todas las cosas", y que, a pesar de ser manifiesto, los hombres no lo entienden ni lo obedecen (es decir, no lo reconocen como principio operativo en sus propias vidas).[20] Que hay un *lógos* que todo lo rige conduce, pues, dado el contexto inicial, a concebir el ámbito en que los hombres viven como un orden, cuyo principio o fundamento es el *lógos*. Sin embargo, en cuanto que los hombres no comprenden ni obedecen tal principio, el orden humano parece muy próximo al desorden. Lo penetran, no simplemente las dualidades, sino las escisiones: "Para el dios, todas las cosas [son] bellas, [buenas] y justas; pero los hombres las han supuesto a unas injustas, a otras justas".[21] La *axúnesis*[22] o "incomprensión" de los *axúnetoi* de B1 es la *idíe̱ phróne̱sis* de B2: la necedad humana consiste en una literal incoherencia, una incapacidad para captar y, sobre todo, para reproducir de manera activa la unidad "cósmica" del *lógos* en la *pólis* y en la propia *psukhé̱*.

El *lógos* y lo uno: del *kósmos* a la *pólis*

Una idea fundamental a que apunta nuestra interpretación del proemio es la unidad (o mejor: la com-*unidad*) del *lógos*, la cual deriva directamente de su singularidad o unicidad, pero se concreta también como unidad e identidad de opuestos. No es incorrecto atribuir a Heráclito la tesis de que el *lógos* es la *arkhé̱* universal, siempre que seamos conscientes de que la idea de una *arkhé̱* en sentido "cosmo-

[20] A este respecto, *cf.* M. Marcovich *ad. loc.*, pp. 91 y ss., donde contrasta el inicial χρή de B114 como "inferential" con el δεῖ de B2, el cual implica "a moral or religious obligation". Es reveladora también la conexión entre ἕπεσθαι - ζωοῦσιν.

[21] B102 (Porfirio, *Quaest. Hom.*, *ad* Delta, 4): ὅπερ καὶ Ἡράκλειτος λέγει, ὡς τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια.

[22] *Cf.* B51: οὐ ξυνιᾶσιν.

lógico" o "físico", casi siempre entendida de modo genealógico y lineal, es producto de una esquematización posterior (específicamente peripatética) y nos deslindemos de ella. Nótese, además, que reconstruir la tesis filosófica central de Heráclito en tales términos presenta una diferencia importante respecto de la interpretación aristotélico-teofrastiana, en cuanto que ésta asocia la *arkhé̱* al fuego. Dar al *lógos* el puesto principal es un rasgo de la interpretación moderna, aunque también la Antigüedad tardía —al menos el estoicismo— atribuyó a Heráclito el origen de la idea de un *Lógos* que es principio ordenador del universo todo. Pero aunque sea sorprendente el silencio de Platón y Aristóteles acerca de la complejidad y la fundamentalidad de la idea de *lógos* en Heráclito, y aunque la concepción estoica represente una dogmatización, un endurecimiento o esclerosis de la idea, los propios textos originarios son los que sustentan su prominencia.

La unidad del *lógos* es intuida de manera inmediata y reiterada en su singularidad gramatical: en el único caso en que *lógos* aparece en plural (B108),[23] el término alude a discursos de los que se dice explícitamente que son ajenos a lo sabio. La unidad no es mencionada de forma directa en B1, pero su asociación con el *lógos* es inevitable, dado que siempre aparece contrapuesto a una pluralidad.[24] La unidad queda también implicada en la referencia a la *mismidad* del *lógos* en B31b. Y todas las complicaciones hermenéuticas imaginables en B45 y B115 no pueden opacar la evidencia de la singularidad y mismidad del *lógos* de *psukhé̱* (comparado con el *lógos* "cósmico" de B1). La clave fundamental del sentido de la unidad la ofrece B2, el remate del proemio: el *lógos* es uno *porque* es "común" (*xunós*), es decir, inmanente y compartido: uno y el *mismo* para todos los hombres y para todas las cosas que son.[25]

[23] La referencia a una pluralidad está, sin embargo, implícita en la fórmula *epì pantì lógo̱i* de B87. Respecto de B108, *cf. supra*, pp. 116–117 (texto griego en p. 116, n. 36).

[24] *Hoì ánthro̱poi, ápeiroi, hoì álloi*, si nos restringimos a la oposición dominante, entre los *axúnetoi* y el *lógos* mismo; a ésta puede añadirse la oposición más general, entre *lógos* y *pánta* (B50).

[25] *Cf.* B30: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων.

Así, el sentido primordial de la categoría de *lógos* es la expresión de la comunidad universal del ser y la estructura regular del devenir. Esta comunidad y esta estructura se encuentran ya contenidas en la expresión *ginoménon pánton katà tòn lógon tónde*, "todas las cosas suceden según este *lógos*", que es a la vez fórmula de la racionalidad o el orden universal y de su unidad dinámica. Pero la declaración más explícita y radical de todas es, sin duda, la de B50: "Habiendo escuchado, no a mí, sino al *lógos*, sabio es coincidir en que todas las cosas son uno". No en vano se ha visto en tal sentencia la cristalización suprema de la filosofía de Heráclito. Es difícil decidir cuál podría haber sido el lugar de B50 en el original de Heráclito. Aunque la tesis del inicio (antes de B1) sería seductora, también podría ser plausible considerarlo una expresión cercana a una especie de conclusión, basada en ciertas declaraciones previas, más que como una declaración o anticipación inicial de carácter programático. Pero quizás la noción de "conclusión" es demasiado fuerte, unívoca y rígida. Vale la pena citar el fragmento en sus propios términos y en el contexto en que nos ha llegado:

> Heráclito dice que el todo es divisible-indivisible, generado-ingénito,
> mortal-inmortal, *lógos*-tiempo, padre-hijo, dios-justo:
> [B50] "Habiendo escuchado, no a mí, sino al *lógos*,
> es sabio convenir que todo es uno",
> dice Heráclito.[26]

Al margen de la introducción de Hipólito (que ameritaría su propio comentario: en su enumeración son anómalas —y por ello quizás de origen heracliteo, a diferencia de las otras cuatro— las parejas *lógos-aión* y *theós-díkaîon*), y asumiendo como auténtico el texto

[26] B50 (Hipólito, *Refut.*, IX, 9): Ἡράκλειτος μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον· οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι, ὁ Ἡράκλειτός φησι.

citado,[27] el pensamiento del fragmento se despliega en dos etapas. En la primera, sugiere que la sabiduría resulta de escuchar (es decir, sentir, percibir, entender y obedecer) al *lógos*. La segunda es una especie de caracterización de la naturaleza misma de la sabiduría como *homologeîn*, coincidir o concordar *hablando*:[28] lo sabio radica en que varias voces *digan* lo mismo (es decir, que digan lo mismo unas que otras y digan lo mismo que dice (o que es) el *lógos*, a saber, que "todas las cosas son uno" (o, invirtiendo la construcción, que "lo uno es todas las cosas"). El punto central es el decir, *légein*, que aparece como el ámbito en que se configura lo que es sabio: saber radica en una forma de decir o hablar. En este sentido, B50 parece ser el desarrollo del modelo opuesto al que se caracteriza en B19: "no sabiendo oír, no saben tampoco hablar". El habla de lo sabio es una *homología*, una concordancia verbal de los *logoi* que se dicen y el *lógos* que se escucha (y la *homología* no excluye la *antilogía*). La caracterización de lo sabio (*sophón*) incluye además la especificación del objeto del saber: *hèn*

[27] *Vid. supra*, pp. 111–112, con n. 21. Hasta hace poco, podía hablarse de *consensus omnium* respecto del texto aceptado de este fragmento, y ello sigue aplicándose a la lectura de *lógou* en vez de *dógmatos* (con la sola excepción de García Calvo). Sé al menos de tres ediciones (dos españolas: García Calvo y la más modesta recopilación de García Quintela, como apéndice a su libro, y la versión de Mouraviev) que rechazan la enmienda de *eidénai* en *eînai*, lo cual resulta en una trivialización del sentido filosófico del fragmento. El primero vierte así: "...lo sabio es una sola cosa: saberlas todas"; el segundo traduce: "lo sabio es convenir que se sabe que todo es uno"; Mouraviev traduce: "sapience est savoir toutes choses une". Heidegger proponía prescindir incluso de *eînai* (al que juzgaba preferible a *eidénai*), con el argumento de que sale sobrando, y basta con *hèn pánta*.

[28] O bien, "concordar con quien habla". *Cf.* el comentario de Charles H. Kahn (*The Art and Thought of Heraclitus*, pp. 130–131), donde se refiere a "the word play on *homologein*, 'say in agreement'". *Homologeîn*, según Kahn, "carries a phonetic echo of *logos* and an etymological sense of '*speaking* together with, *saying* the same thing'". Kahn añade: "Knowing how to listen will enable one to speak intelligently (B19), to hold fast to what is common (B114) by speaking in agreement with the universal *logos* of B1". (*Cf.* Henry George Liddell y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon, s. v.* ὁμολογέω, I: "agree with, *say* the same thing as". (Las cursivas son mías.)

pánta eînai, "todas las cosas son uno", en la que parece concretarse el significado profundo del *lógos*, visto no sólo como concepto técnico, sino como imagen y metáfora del pensamiento verdadero y la palabra portadora de sentido, en general.

La conexión entre el *lógos* y la unidad de todas las cosas es, pues, una idea central en B50, sin que se diga jamás expresa y directamente que el *lógos* es lo uno. Que el *lógos* mismo no tiene contrario (porque *es* los contrarios) es una implicación inevitable, pero sutil en los fragmentos pertinentes. B50 *sugiere* la conexión del *lógos* con lo uno, pero son otros textos y contextos los que elaboran esta última noción. Antes de mencionar y considerar brevemente algunos, conviene recordar que, en B1, el concepto que ocupa el puesto de lo uno, análogo de *lógos* (frente a la pluralidad representada por *hékaston*, "cada cosa", que implica "todas las cosas"), es *phúsis*, como se designa ahí al criterio en que se basa la *diaíresis* filosófica. *Phúsis* significa la unidad compleja en que están integradas las partes que son materia del análisis o la división y, como el *lógos eó̱n aieí*, tiene también un fuerte contenido objetivo y se presenta de inmediato cargada de sentido epistémico.

Lo uno aparece nítidamente expresado en B114, introducido después del imperativo de hacerse fuertes en lo común. Con un juego intraducible de palabras, B114 establece que lo "común" (*xunô̱i*) es el fundamento del "hablar" (*légein*) "con inteligencia" (*xùn noô̱i*). Lo *xunón*, sin embargo, presenta en apariencia distintos grados de intensidad o radicalidad: para la definición del hablar con inteligencia hace falta una comunidad más fuerte que la social, ilustrada esta última con la relación entre la *pólis* y su *nómos*. El fundamento último de *todas* las leyes humanas es la única ley divina (o, de manera alternativa, lo divino único). Si leemos B114 como secuela de B1 y preámbulo de B2, la inferencia natural es que nos encontramos ante una descripción alternativa del *lógos eó̱n aieí* de B1, que aparece ahora, con admirable congruencia, como la ley suprapolítica que rige todo devenir. El rasgo de la unidad (o, más exactamente, la unicidad) de tal ley universal está vinculado con el aspecto valorativo, axiológico, del *lógos*, y, a la vez, se yuxtapone con la exigencia de objetividad del conocimiento, que ha-

bía sido representada por *phúsis* en el pasaje inicial. La conclusión a que este manejo de las ideas apunta es la conjunción de *phúsis*, la verdadera estructura objetiva de cada cosa (y de todas) y *lógos*, la racionalidad 'cósmica', con *nómos*, la ley autosuficiente y única que determina todo lo que sucede. Sin llegar a ser formulada, la idea de una ley natural encuentra aquí una de sus expresiones seminales, que anticipa uno de los ejes de la discusión intelectual del siglo v.

Lo uno es enfocado explícitamente en diez fragmentos (incluidos B50 y B114). En el remate de B10[29] encontramos la reiterada complementación de lo uno y todas las cosas, en una proposición de estructura simétrica y reversible:

> De todas las cosas lo uno y de lo uno todas las cosas
> (ἐκ πάντων ἕν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα)

Esta fórmula refleja ἓν πάντα εἶναι, "todas las cosas son uno" de B50, e incluso podría pensarse que es en esta dialéctica "circular" entre lo uno y todas las cosas en lo que consiste la ley universal que sería el *lógos*: en el hecho de que lo uno es una pluralidad diversificada, y la pluralidad total constituye a su vez una unidad y no es meramente un conjunto disperso. El contexto de B10 apoya también la interpretación de la fórmula en términos de una verdad general. La afinidad contextual entre B50 y B10 es aparente de inmediato. Lo más importante es aquí el carácter funcional del aspecto ontológico de la teoría del *lógos*. La fundamentalidad de *lógos* concierne de manera directa e inicial al saber, al bien pensar y bien hablar. Conectando las formulaciones de tales fragmentos, el contenido preciso de la auténtica sabiduría es el fundamento común y universal: la unidad del todo.

Complementando este enfoque general o universal, B29 sitúa "lo uno" en un escenario axiológico, y en estrecha correspondencia con la suprema valía humana:

[29] Para el texto completo de B10 y su contexto, *vid. infra*, pp. 214–217, con n. 38.

Los mejores escogen
una sola cosa en lugar de todas:
fama siempre fluyente entre los mortales;
pero los más están satisfechos,
igual que el ganado[30]

Como en el proemio, lo uno aparece contrastado con lo que caracteriza a los muchos (*hoi polloí*). Es pertinente la perspectiva desde un ángulo sociológico que es iluminado por la tradición de la sapiencia moral, la cual, a su vez, configura el trasfondo de este dicho de Heráclito. La oposición, originariamente expresión de la moral aristocrática, entre "los mejores" o "los buenos" y "los más" reaparece en B104, en conexión con el *lógos* de Bías a que parece aludir B39: οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί ("Los más son malos, y hay pocos buenos"). La pregunta es: ¿quiénes son, para Heráclito, "los mejores"? Y la respuesta preliminar consiste en reconocer que se trata de los otros (respecto de los más). Pero Heráclito no concuerda del todo con el espíritu aristocrático de un Tirteo o un Teognis. *Hoi áristoi* designa a los portadores o depositarios de *aretḗ*, probablemente entendida ésta en el sentido tradicional y no tal como Heráclito la interpreta.[31]

La importancia del contexto moral es enfatizada por el verbo empleado en B29: lo que define a los mejores es, en primerísimo lugar, el hecho de que escogen, y luego, lo que escogen, lo que desean de manera deliberada para sí mismos. El objeto de su elección es descrito aquí como *hén antì hapántōn*, literalmente "una sola cosa en vez de todas". Esta fórmula refleja B10 y B50, dándole un nuevo sentido al axioma *hén pánta*.[32] El otro lado de la oposición es la caracterización

[30] B29 (Clemente, *Stromateis*, V, 60): αἱρεῦνται ἓν ἀντὶ ἁπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα.

[31] En B112; véase *infra*, cap. VI, pp. 275 y ss.

[32] Si *antí* implica exclusión entre *hén* y *pánta* (como parece seguirse de todas las traducciones posibles de este texto), la desaprobación implícita de Heráclito ante la moralidad de los *áristoi* sería el punto específico de este fragmento. (*Cf. infra,* cap. VI, comentario a B104, pp. 256–257, con n. 38.)

del estado en que se encuentran los muchos: de éstos se dice, no que desean sólo hartarse (es verosímil que sea de comida y bebida), sino que están hartos, o satisfechos. Más que lo que hacen, es significativo lo que omiten, como los despiertos-dormidos (B1, B89), y los sordos ausentes-presentes (B34). Así, "los muchos" *no* eligen: ésta es la primera diferencia apreciable.

Los mejores, en contraste, aspiran a algo cuyo valor es proporcional a su duración, su permanencia. La expresión con que Heráclito fija este valor es reminiscente de un pasaje homérico,[33] en particular, y de modo muy específico, del paradigma de Aquiles: *kléos aénaon*, gloria o fama "siempre fluyente", recuerda *kléos aphthiton*, "fama imperecedera", el destino reservado al héroe mejor. Para Aquiles, la alternativa finalmente desdeñada[34] es una vida larga (*aiō̱n*): el precio de la fama es la muerte. La fórmula heraclitea está en el centro mismo de B29 y parece innegable que es una clara variante de la homérica. Si suponemos la aprobación de Heráclito hacia este valor aristocrático y heroico, el texto parece implicar una conexión del *ē̱thos* de los *áristoi* con lo inmortal o divino[35] (en un sentido amplio, como análogo de lo siempre real o existente, predicado de *lógos* en B1). A diferencia del contexto homérico, en el que la consecución de *kléos*, "sin muerte", exige precisamente la muerte del héroe, en este texto de Heráclito la muerte y la mortalidad de los *áristoi* quedan implícitas, y opacadas por la afirmación del ideal de una permanencia duradera del *áristos* individual (en su *kléos*) *en el orden mismo de las cosas mortales*. Ésta es una inmortalidad arreligiosa, a la vez individual e inmanente, asociable con el lenguaje[36] y con la memoria de los hombres vivos. *Kléos aénaon* recurre en un pasaje de

[33] *Iliada*, IX, 410–416. *Cf.* C. H. Kahn, *op. cit.*, pp. 233–235, con n. 313.

[34] *Iliada*, XVIII, 95–126.

[35] Sobre este punto, *vid. infra*, VI, pp. 252 y ss.

[36] *Kléos* está relacionado con el verbo *kléo̱*, "contar de", "hacer famoso", "celebrar", que a su vez incluye *kaléo̱*, "llamar", "nombrar" (*cf.* Henry George Liddell y Robert Scott, *op. cit.*, *s. v.*, A, B). *Kléos* se ubica, por ende, en el horizonte del decir y el escuchar.

Simónides[37] quizás posterior (aunque no mucho) a Heráclito,[38] con el sentido de "fama siempre fluyente", una lectura que enfatiza el aspecto dinámico de la duración o permanencia, reforzado en Heráclito además por la conjunción de la frase con el genitivo plural *thnetôn*, "de [o entre] los mortales" o "las cosas mortales". La frase *kléos aénaon thnéton* ("fama siempre fluyente entre los mortales") sugiere fonéticamente la asociación con la expresión *aeì néos*, "siempre nuevo",[39] y constituye una ilustración (y quizás una ironía) de la contraposición interna en la unidad *hén antì hapánton* que es objeto de la elección de los *áristoi* (cuyo *nóos* y *phrḗn* es cuestionado en B104). Finalmente, la analogía de los más con el ganado invita a conectar a *hoi polloí* con la serie de los fragmentos que se refieren a las conductas animales, en los cuales, como veremos después,[40] Heráclito aplica el *lógos* como proporción, o relación proporcional, entre tres términos en dos niveles distintos y contrapuestos. Visto como un todo, B29 se mueve en la contraposición *áristoi-polloí* y *kléos aénaon-thnḗta*, y constituye quizás la preparación para los *lógoi* gnómicos que conciernen a todos los hombres, donde reaparecen la unidad y la comunidad. Con todo, quizás los *áristoi* no representan todavía el punto más alto en la tipología heraclitea de los hombres, si la palabra designa aquí (como parece), no a los más sabios, sino sólo a los nobles y a los ricos.

De nuevo desde un ángulo distinto, B32 enfoca de manera directa lo uno, identificándolo de modo virtual con lo sabio. También en este caso la presencia del *lógos*, bajo el aspecto del decir (*légein*), es manifiesta:

[37] Fr. 4 Bergk (= fr. 26 Page). (*Cf.* C. H. Kahn, *loc. cit.*, n. 314.) Los versos finales son: μαρτυρεῖ δὲ καὶ Λεωνίδας, / Σπάρτας βασιλεὺς, ἀρετᾶς μέγαν λελοιπὼς / κόσμον ἀέναόν τε κλέος. ("Lo atestigua también Leónidas / rey de Esparta, quien deja el gran adorno / de su mérito y la fama siempre fluyente").

[38] Obviamente, por la referencia a Léonidas, la datación más temprana posible del fragmento recién citado de Simónides es de 480 a. de C., una fecha quizás demasiado tardía para el libro de Heráclito.

[39] *Cf.* C. H. Kahn, *op. cit.*, *ad loc.*, n. 314, p. 330; *vid. infra*, comentario a B6, pp. 195 y ss.

[40] *Vid. infra*, cap. vi, pp. 255–256.

Uno, lo único sabio, no quiere y quiere
ser llamado con el nombre de Zeus.[41]

El enigma radica aquí en la aparentemente inescrutable voluntad divina, y gira en torno del significado y la referencia que se asigne a "Zeus". El genitivo *Ze̱nós,* que sugiere una referencia a la noción de "vida" (*zê̱n*), puede llevar a pensar en la unidad de Hades y Dionisos (B15). Quizás la negativa a querer ser designado con el nombre de Zeus supone en primer lugar la exigencia [implícita] de que el nombre (*ónoma*) se adapte a la naturaleza de la cosa nombrada. *Ónoma* retoma *épos* de B1, y aparece como éste, contrapuesto a *érgon* en B48 (sobre el nombre y la obra del arco). Más que buscar penetrar lo que muchos autores denominan la "teología" de Heráclito, la atención puede centrarse en el *érgon*, la obra, función, resultado o producto del *lógos* como nombre. Todo nombre es palabra, y es, al menos en parte, fruto del consenso de los usuarios del lenguaje, los hablantes, es decir, resultado de una especie de convención. El nombre funge siempre como denominación o designación, y fija la identidad o mismidad de la cosa nombrada en la palabra que literalmente la representa. Es posible que esa fijeza sea la implicación que lleva a lo único sabio a *no* querer ser llamado con un nombre unívoco. De ser así, Heráclito estaría ubicando a Zeus dentro de su propia concepción general en un puesto privilegiado, muy cercano al *lógos*, al fuego y a Pólemos y Eris. No querría ser llamado sólo Zeus, sino también cualquiera de las otras alternativas, para no traicionar su verdadera naturaleza, que lo aleja de la concepción antropomórfica tradicional y convencional. Es pertinente B67: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός ("El dios [es] día noche, invierno verano, guerra paz, hambre saciedad").

[41] B32: Ἓν, τὸ σόφον μοῦνον, λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα. Una traducción alternativa: "Uno, lo sabio, no quiere y quiere ser llamado sólo con el nombre de Zeus". La sintaxis del fragmento permite no menos de cuatro o cinco construcciones diferentes (Mouraviev distingue dieciocho combinaciones posibles). (*Cf.* Serge Mouraviev, *Heraclitea. III.3.A, ad loc.*)

Quizás la implicación última y más decisiva sea que lo Uno (equiparable inequívocamente a lo divino, aunque el estatuto filosófico de éste sea muy incierto y difícil de valorar) es caracterizado aquí como "lo único sabio". De ese modo, lo uno desempeña aquí la función de criterio o parámetro supremo, epistémico y ético. Pero no está clara la conexión precisa entre lo uno y lo sabio, aunque no pueda dudarse que, para Heráclito, son lo mismo. Posiblemente la mediación entre ambos la constituye el propio *lógos*: lo uno y lo sabio aparecen vinculados, como vimos ya, en B50, justo como contenido del *lógos-phúsis* y del *homologeîn* (*lógos-phróne̱sis*). Y son objeto de una conjunción muy semejante en B41: "Uno [es] lo sabio: conocer la inteligencia (*gnó̱me̱*) que gobierna todas las cosas a través de todas".[42]

Esto tiene una aplicación directa en lo que pudiera llamarse la politología heraclitea: la integración del *légein xùn nóo̱i,* "hablar con entendimiento", en la vida social, en B114, es una propuesta de fundamentación filosófica de la praxis política: atender primero lo que es común, compartido, general o universalmente. Y, de acuerdo con los propios términos de la formulación de Heráclito, en el ámbito de la *pólis,* lo común es la ley: *nómos* es un tipo de *lógos*. La dignidad del imperativo moral del *theîos nómos* (B114) o *lógos xunós* (B2) es análoga a la suprema jerarquía que tiene, en los órdenes del ser y del conocer, "Uno-lo sabio" (B41). Lo *hén-xunón* y *hoi polloí-pánta* forman los extremos de la contraposición en los textos aludidos: lo uno es lo verdaderamente común a todos.

En congruencia con esta línea poco democrática de pensamiento político, B44 y B33 establecen, respectivamente, que "Es necesario que el pueblo (*dé̱mos)* luche por la ley (*nómos*) como por las murallas [de la ciudad]", y que "Es ley también obedecer la voluntad [el consejo] de uno solo" (νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός). La última tesis refiere con claridad a la ley divina única de B114: B33 parece recorrer el camino de manera inversa, del *kósmos* a la *pólis*: así como

[42] B41 (Diógenes Laercio, IX, 1): ἓν τὸ σοφὸν· ἐπίστασθαι γνώμην ὁτέη κυβερνῆσαι πάντα διὰ πάντων.

la ley (es decir, el *lógos-phúsis* o *lógos-kósmos*), siendo única, rige a todas las cosas, también el consejo de un único individuo tiene mayor valor que el de muchos, si, como acota B49 "es el mejor" (εἷς ἐμοὶ μύριοι ἐὰν ἄριστος ᾖ).

En esta línea se sitúa también la censura de los efesios en bloque (B121), que no sólo denuncia la expulsión de Hermodoro, sino también reprueba explícitamente sus motivos:

> Dignos todos los efesios adultos de ser ahorcados,
> y abandonar la ciudad a los niños;
> ellos, que desterraron a Hermodoro, el varón mejor entre ellos,
> diciendo:
> "que de nosotros no haya uno que sea el mejor,
> y si no, que lo sea en otra parte y entre otros".[43]

El destierro de Hermodoro (de quien no sabemos nada más que lo que aquí nos dice Heráclito) es un contraejemplo empírico, opuesto a la exigencia heraclitea de subordinar, en la *pólis*, toda praxis al conocimiento del individuo, o el grupo, que posea el acceso al saber. Es tentador conectar este aspecto de la filosofía política de Heráclito con lo que el joven Platón presenta, una y otra vez, como el meollo de la ética de Sócrates: la exigencia de que el conocimiento o el saber constituya el factor clave de la unidad de la *aretḗ* (de acuerdo con un argumento analógico-inductivo que el Sócrates platónico despliega con cierta frecuencia, el criterio definitorio de la auténtica *aretḗ* es siempre un saber).

Sin entrar, por ahora, en otros puntos de la ética y la política de Heráclito, los fragmentos aducidos bastan para reforzar nuestra tesis acerca de que hay una conexión fundamental entre el *lógos* y lo

[43] B121 (Estrabón, XIV, 25; Diógenes Laercio, IX, 2): ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἑρμόδωρον ἄνδρα ἑωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον φάντες· ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήιστος ἔστω· εἰ δὲ μή, ἄλλῃ τε καὶ μετ᾽ ἄλλων.

uno, y que es recurrente en los fragmentos la analogía y la contraposición del orden cósmico y el orden político. La idea que nos parece plausible ver como trasfondo de la concepción del *lógos* es la unidad del orden de la *phúsis* y el orden de la *pólis* (es decir, la unidad de lo real). Los dos ejes o cauces de nuestra aproximación final serán, pues, el *lógos-kósmos* y el *lógos-phrónēsis*, a los que se concibe como una prolongación y una expansión de la línea interpretativa recién esbozada, es decir, el *lógos* como principio de unidad.

CAPÍTULO V
EL UNIVERSO DE HERÁCLITO

El *lógos* como *kósmos*: una exploración del sentido ontológico de *lógos*

El sentido predominante, unificador, de *lógos* en los fragmentos que lo mencionan de manera expresa, es "razón-de-ser", principio racional objetivo, inmanente en las cosas mismas, ley universal del devenir o estructura del cambio. *Lógos* no es lo mismo que "ser" o "realidad", pero mienta innegablemente un aspecto fundamental suyo: *lógos* es el hecho "ontológico" central de que en todo lo que es (y en el todo mismo), hay una estructura racional e inteligible, una unidad que abarca a todas las cosas (*hèn pánta*, B50). A partir de esta base ontológica, *lógos* adquiere prominencia suprema como objeto de conocimiento, una conexión que prospera y vive dentro de la dimensión lingüística. Uno de los textos más decisivos —para cualquier interpretación global— es el fragmento 30, en el cual el *lógos-phúsis* de B1 se hace patente y presente, sin ser expresamente mencionado. Si tenemos en mente, como sentido básico de *lógos*, la racionalidad de lo real (tal como la expresa el discurso verdadero), los tres conceptos sustantivos de B30 (*kósmos,* fuego "siemprevivo" y *métra*, "medidas") parecen reflejarlo todos, hasta el punto de que, exagerando un poco, se diría que no son sino metáforas suyas. Es prácticamente indudable que B30 tuvo que ocupar un lugar después del proemio, de modo que es natural percibir resonancias del *lógos-phúsis* de B1. En cierto sentido, así, los fragmentos del *lógos* contienen los fragmentos "cósmicos" y viceversa. *Lógos* y *kósmos* son ideas solidarias en la ontología de Heráclito.

B30
1 κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων,
2 οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν,

3 ἀλλ᾽ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται
4 πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

B30
1 Este cosmos, el mismo de todos,
2 por ninguno de los dioses ni de los hombres creado,
3 sino fue siempre y es y será
4 fuego siemprevivo, encendiéndose con medidas y apagándose con medidas.

El primer punto que amerita comentario es el significado de *kósmos*. Quizás Kirk[1] ha sido el autor que más enérgicamente ha cuestionado la posibilidad de que *kósmos* signifique "mundo" o "universo", insistiendo en la noción de "orden" u "ordenamiento" como acepción principal. A pesar de los argumentos esgrimidos por Kirk (entre los cuales destaca la opinión de que el significado de "mundo" no es "normal" antes del siglo IV),[2] no es fácil ver, no sólo por qué el significado de "realidad total" tendría que quedar excluido, sino tampoco por qué no podría ser precisamente éste el texto más antiguo que documenta el uso de *kósmos* como "universo" o "mundo" —sin ser necesario, por otra parte, que este sentido excluya el de orden (el propio Kirk admite, aunque sea a título de excepciones, usos de *kósmos* en el siglo V con el sentido de "orden del mundo" o "mundo" en Empédocles, Diógenes y Filolao). A diferencia del fragmento 2 de Anaxímenes, que puede ser objeto de suspicacia en cuanto a la autenticidad de la fórmula *hólon tòn kósmon*, el fragmento 30 de Heráclito no ofre-

[1] G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, pp. 307 y ss. Los trabajos de A. Finkelberg ("On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ", en *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 98, pp. 103–136, y "On Cosmogony and Ecpyrosis in Heraclitus", en *The American Journal of Philology*, vol. 119, núm. 2, pp. 195–222) representan un intento más reciente de sostener la tesis de que *kósmos* no significa mundo o universo, sino "orden", y, especialmente en B30, un orden diacrónico, interpretación que legitima la atribución de cosmogonía y *ekpúrōsis* a Heráclito.

[2] *Ibid.*, p. 311.

ce problemas respecto del mero hecho de que el término *kósmos* es efectiva e indudablemente empleado (aunque podría ser sólo aquí, a menos que se admitan como auténticos los fragmentos B89, tal vez una paráfrasis, y B124, que presenta problemas textuales que afectan de manera directa a su significado).[3] En cualquier caso, la traducción que el propio Kirk propone, "world-order" (algo así como "orden del mundo" u "orden universal"), violenta su propia exigencia (porque introduce de manera subrepticia aquello que supuestamente rechaza), obligada, quizás, por el propio contexto. De cualquier modo, es un poco extraña la concesión de la universalidad, sobre todo porque Kirk no reconoce como auténtico *tòn autòn hapánton*. La universalidad resulta, desde luego, muy natural si esta frase se admite. Prescindiendo de ella, el fundamento de su atribución se torna un problema más complejo.

Κόσμος significa aquí la racionalidad inmanente de la realidad como un todo unitario y dinámico: el orden de todas las cosas, sin excepción, tanto en el registro espacial como el temporal.[4] La expresión "este[5] *kósmos*" (que recuerda fonéticamente "este *lógos*" de B1) parece

[3] B89 (a partir de Plutarco): τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι: "Para los despiertos hay un mundo único y común, pero cada uno de los durmientes se vuelve hacia el suyo privado". B124 (proveniente de Teofrasto): ὥσπερ σὰρξ [σάρμα, Diels] εἰκῇ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, <ὥς> φησιν Ἡράκλειτος, [τὼς] ὁ κόσμος: "Como un revoltijo de cosas desparramadas al azar, el más bello —como dice Heráclito—, así es el universo". Sigo en este caso la lectura de Agustín García Calvo, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario del libro de Heraclito* [*sic*], p. 82.

[4] *Cf.* Serge Mouraviev, *Heraclitea. III.3.iii*, p. 38, *ad* B30: "Κόσμος désigne déjà le monde, l'ordonnance de la totalité des choses et des êtres, mais primo, cette ordonnance peut n'être pas encore exclusivement "transversale" (structure spatiale) et comporter en outre une dimension « longitudinale » (série ordonnée d'événements successifs), et secundo, cette acception nouvelle a encore besoin d'être marquée comme telle, d'où la nécessité de préciser que le *cosmos* dont il est question est bien celui qui est ὁ αὐτὸς ἁπάντων ".

[5] *Tónde* es rechazado como parte de la cita textual por algunos comentaristas (entre otros, Kahn).

un señalamiento concreto, una suerte de énfasis en la simple presencia, más que la referencia implícita a otros *kósmoi* distintos de "éste". *Kósmos* evoca (también de B1) la *phúsis* que se yuxtapone al *lógos* mismo. Estos tres se cuentan entre los más importantes términos fundamentales de toda la tradición filosófica arcaica: *cosmo*-logía y *fisio*-logía son maneras alternativas de describir el tipo de aproximación básica de la filosofía originaria. Es importante, además, subrayar que los usos heracliteos de estas palabras carecen de antecedentes documentados en la breve tradición filosófica anterior (los tres milesios), sobre la cual, sin embargo, se han proyectado inevitablemente desde antiguo.

Volviendo a B30, lo primero que se dice de "este" *kósmos*, mundo ordenado u orden universal del que ninguna cosa puede sustraerse (*cf.* τὸν αὐτὸν ἁπάντων: "el mismo de todos [los seres]"), es que "no lo hizo ninguno de los dioses ni los hombres". El contraste es polar: de un lado, reminiscente de la inmortal φύσις que nunca envejece,[6] el *kósmos* que no ha sido creado por nadie, y del otro, el binomio dioses-hombres, igualados sorprendentemente por su contraste con aquél. Es digno de notar que la eternidad estricta, no la mera inmortalidad, es lo que Heráclito predica de *kósmos* de manera reiterada, y que los dioses parecen quedar, como resultado de esto, ontológicamente degradados (es decir, reubicados en un puesto de jerarquía inferior).

Las dos primeras líneas recuerdan la estructura del proemio, el contraste entre el *lógos eo̱n aieí* y los *axúnetoi*. En vista de lo que se dice en la línea 3 de B30, la interpretación del *lógos* de B1 como "siempre real" (o "siempre el mismo") se robustece: *kósmos* "fue siempre y es y será". Son dos las ideas principales que contiene B30: una, que el *kósmos* (es decir, el conjunto ordenado de todas las cosas, incluyendo

[6] *Cf.* Eurípides, fr. 910 Nauck (= D.-K. 59A30), *apud* Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, p. 134: ἀθανάτου καθορῶν φύσεως κόσμον ἀγήρων: "mirando el orden siempre joven de la inmortal naturaleza". Aunque la fórmula de Eurípides deriva probablemente de Anaxágoras, el adjetivo *agé̱ro̱n* formaba parte del léxico de la filosofía jónica desde Anaximandro (*cf.* D.-K.12 B2: ταύτην [*sc.* φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου] ἀίδιον εἶναι καὶ ἀγήρω).

sus relaciones) es fuego, y otra, que, en cuanto tal, es eterno. La primera requiere interpretar *kósmos* no sólo como un orden, ordenamiento o arreglo particulares, sino dándole alcance total. Con esta reserva, *kósmos* en sentido radicalmente metafísico implica no excluir de sí ninguna cosa: el orden es la unidad de las cosas ordenadas (y en B30, no cabe duda que éstas son todas las cosas). El resultado inmediato de esto es la aproximación de *kósmos* en cuanto fuego a *lógos-phúsis*. La segunda idea, la eternidad como modo de ser característico del *kósmos*-fuego, puede ser vista como una profundización del propio concepto de *kósmos* como lo Uno-todo. El eje filosófico principal de B30, como unidad autosuficiente, es el tiempo. Más precisamente, la eternidad del tiempo propiamente *cósmico*.

La segunda frase introduce la caracterización de *kósmos* como no causado por *poieîn* (crear, producir) alguno, divino o humano. Dado que la conexión de *kósmos* con *poieîn* es explícitamente negada, la implicación parece ser, no sólo que *kósmos* es inengendrado, increado (una anticipación de la línea 3), sino también autónomo, independiente del hacer de dioses y hombres. El cuadro cosmológico que traza Heráclito en las dos primeras líneas es más metafísico que físico: el puesto de lo uno es ocupado por *kósmos*, en cuyo interior se insertan dioses y hombres, claramente subordinados a aquél. La tradicional inmortalidad (ser por o para siempre) que caracterizaba el supremo estatuto de lo divino, en Heráclito está unida con la increabilidad (ser *desde* siempre). La fórmula de la eternidad funciona ya desde su primer tercio: ἦν αἰεί, "siempre fue", retoma el ser increado, y culmina con "y es y será (καὶ ἔστιν καὶ ἔσται)". La estructura sintáctica de este fragmento contrapone la frase de la línea 3 a la anterior ("ninguno de los dioses ni los hombres lo hizo, *sino que* siempre fue, etcétera"), y el predicado πῦρ ἀείζωον matiza sin duda el sentido de *eînai* en los tres tiempos (que difícilmente podría tener un sentido sólo existencial, con exclusión de la clara función copulativa).

La interpretación más usual de Heráclito tiende a atribuirle, implícita o explícitamente, con base en B30, dos tesis distintas y solidarias: por un lado, que el *kósmos* es eterno y, por el otro, que consiste

en fuego. No es que la atribución sea incorrecta, pero formularla así abre la puerta a que prosperen ciertas líneas de interpretación ya superadas (sobre todo fisicalistas), además de que descuida el modo en que Heráclito se expresa, el cómo conecta *kósmos* y fuego. Las palabras mismas de Heráclito son: "Este *kósmos* [...] *fue siempre y es y será* fuego siemprevivo". La clave está justo en el tiempo y en la exigencia de universalidad. *Kósmos* es la unidad de todas las cosas, en tanto que representa la presencia y la permanencia del orden en cualquier momento dado de la sucesión temporal de la existencia del todo. El punto central de la línea 3 de B30 es la identificación absoluta de *kósmos* con *pûr aeízo̱on*, "fuego siempre-viviente", que aparece como culminación de la secuencia temporal antes-ahora-después. Lo más notorio a primera vista es la reiteración de la eternidad: en el adjetivo *aeí-zo̱on* (con que se califica al fuego) no sólo se retoma *é̱n aeí*, "siempre fue", sino también hay un eco de *lógos eòn aieí* (las tres instancias agotan el uso heracliteo generalmente reconocido de *aieí*). Calificar al fuego (identificado con *kósmos*) como siempre-viviente añade un nuevo giro a la eternidad (duración continua y total), sugiriendo la idea de la temporalidad como vida. El fuego cósmico vive siempre (afirmación que no es necesariamente incompatible con lo que remata el fragmento, a saber, que se enciende y *se apaga*). La marca distintiva de esta concepción ontológica es la idea de un dinamismo racional, en que consiste lo real. Que el *kósmos*, el mundo o universo, el orden total del ser, es fuego siempre-viviente significa que lo real es proceso, tiempo, devenir. La tesis de B30 puede ser leída como una metáfora metafísica, mejor que como la formulación de un mero dogma físico: la unidad racional común a todas las cosas es fuego "siempre viviente".

Phúsis

En B1, φύσις aparece estrechamente vinculada a *lógos*, como un símbolo del verdadero ser, el criterio real y objetivo que regula la *diaíresis*

que Heráclito practica de cada cosa (tanto palabras como obras). La propia práctica de Heráclito, reducida a su más compacta expresión, consiste en *mostrar verbalmente* (φράζων), "cómo [cada cosa] es en realidad (ὅκως ἔχει)". *Phúsis* es algo así como un fundamento último, en sentido ontológico y gnoseológico, en que se apoya el *lógos* como discurso verdadero, la norma paradigmática que supone la noción de una *totalidad* compleja, consistente en un conjunto de partes debidamente ensambladas, en cuya unión puede decirse que consiste el objeto propio de la *diaíresis*, análisis o literal división. La noción de unidad implicada es reveladora: la unidad de la φύσις se muestra como integridad estructural y funcional. Así, el matiz sugerido en el uso heracliteo de φύσις es la idea de lo uno como un todo (como un con-junto) dinámico, a la vez consistente en, y opuesto a, la multiplicidad de sus partes, y cuyo rango de aplicación abarca lo singular y lo universal.

Se diría, pues, que un doble problema está contenido en la palabra misma, que, por una parte, significa la naturaleza o índole de ser de un ente y, por la otra, apunta hacia el ser en general. La *phúsis* tiene su propia naturaleza, que la contrapone a las cosas singulares como tales. No está decidido de antemano que κατὰ φύσιν διαιρέων deba forzosamente traducirse por "dividiendo [cada cosa] según *su* naturaleza" más que "según *la* naturaleza". Ambas posibilidades están contenidas en la expresión *katà phúsin*, que tiene caracter adverbial y modifica a la acción de "dividir". La oración culmina con la especificación del objeto de la división: ἕκαστον, "cada cosa" (es decir, cada una de las "cosas" recién mencionadas: "tanto palabras como obras tales como las que yo expongo, dividiendo cada cosa según naturaleza" = καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιουτέων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον). En tal contexto, "cada cosa" tiene una resonancia peculiar: la referencia es primariamente a las cosas que constituyen la experiencia humana; por su parte, la declaración del singular "cada cosa" evoca lo universal (o lo reitera, pues ya antes se dijo que "*todas las cosas* suceden según este *lógos*"): cada cosa es cualquiera de entre *todas*. Lo revelador es la aparente

paradoja de que cada cosa tenga su naturaleza, su propio ser y su propia ley, y a la vez que este ser y esta ley sean, en cierto sentido, uno y lo mismo para todas las cosas. Podría ser esto a lo que se refiere συμφερόμενον διαφερόμενον, "concordante-discordante" de B10, o διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει, aquello que, "discordando, concuerda consigo mismo", en los términos de B51. En la palabra *phúsis* escuchamos resonar la voz del *lógos*, que habla aquí su propio lenguaje ontológico. *Phúsis* es la palabra con que el *lógos* nombra la realidad profunda, en contraste con la apariencia banal.

Otro fragmento que de manera expresa versa sobre φύσις[7] confirma tal significado, el célebre y paradigmáticamente breve B123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, "la naturaleza suele estar oculta". El sentido universalmente reconocido aquí a *phúsis* es el de naturaleza como "verdadera constitución" (de una o de todas las cosas), la estructura real y operante, una especie de antecesor de la noción posterior de "esencia". El hecho de que *phúsis* sea aquí el concepto sujeto, unido a un laconismo extremo, y el uso del verbo φιλέω contribuyen a la impresión de una personificación. *Phúsis* sería, así, casi un nombre propio, y lo que la sentencia dice es que "suele estar oculta".

A pesar de la aparente recurrencia del verbo ocultar, no parece haber analogía o paralelismo con el consejo de "ocultar (κρύπτειν) la ignorancia" de B95 y B109 ("es mejor ocultar la ignorancia"), que tiene un contexto muy diferente (social). B123 no parece tanto un

[7] Los únicos otros dos usos documentados se encuentran en B112: ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας: "lo verdadero decir y obrar según naturaleza escuchando" [*cf. infra*, VI, pp. 231–232], y también quizás, aunque con menor fidelidad textual, en B106a: ὡς ἀγνοῦντι [*sc.* Ἡσιόδῳ] φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν οὖσαν: "ignorando así [*sc.* Hesíodo] que la naturaleza de cualquier día es una". En contra de una costumbre generalizada que traduce "la naturaleza ama ocultarse", hacemos nuestra la opinión de D. W. Graham respecto de que el sentido de φιλέω en este texto es "soler", "ser generalmente el caso" (éste es el uso también en B87). (Daniel W. Graham, "Does nature love to hide? Heraclitus B123 D.-K.", en *Classical Philology*, 98, pp. 175–179; *cf.* Henry George Liddell y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon, s. v.,* II, "*to be wont* or *used to* do".)

aforismo moral, cuanto uno metafísico. La ocultación ahí sugiere primariamente un fenómeno ontológico-epistémico y 'relacional', que implica un alguien ante quien o para quien se produzca una ocultación. Por afinidad temática, B123 parece más próximo a otros textos donde recurre la idea de ocultar, como B16 ("¿cómo podría ocultársele a alguno lo que nunca se oculta?") y otros, donde lo oculto queda implícito, que se refieren a la dificultad de la búsqueda, como B22 (sobre los que buscan oro), B45 (sobre una búsqueda infructuosa de los límites de *psukhḗ*), o B18 (sobre esperar lo inesperado). Las connotaciones ontológicas que contiene la palabra *phúsis* van asociadas a su función de objeto de conocimiento. Posiblemente haya aquí un refuerzo de la conexión entre discernir o distinguir y conocer, subrayando la especificidad de la relación entre sujeto (órgano o facultad sensible) y objeto, como en B7: "Si todas las cosas (*pánta*) se hicieran humo, las narices las *discernirían* (*diagnoeîn*)". Esta consideración epistémica parece corroborada por B123, cuyo significado es que el logro del saber (cuyo objeto es la *phúsis*) es difícil, no imposible. Pero quizás hay algo más aquí.

En primer lugar, es al menos posible (y no del todo irrazonable) considerar a B123 como un ejemplo privilegiado de esa *diaíresis katà phúsin*, porque es aplicada aquí nada menos que a la propia φύσις. Lo que Heráclito discierne, *katà phúsin*, son "palabras y obras", nombres y actos: el análisis de B123 según este criterio produciría, como en B48, el nombre frente a la función. Pero ¿por qué el nombre de φύσις se contrastaría con la ocultación, si la palabra no conllevara por sí misma lo contrario de ocultación?[8] Al parecer no hay, o es imposible demostrar, un vínculo etimológico entre φύσις y φάος, pero las asociaciones no son implausibles dentro de un contexto amplio. Φύω significa crecer, desarrollarse, e incluso (aunque sea una

[8] A algo así apuntaba, por ejemplo, Heidegger en su célebre interpretación de *phúsis* como "la fuerza imperante de lo que, al brotar, permanece". (*Introducción a la metafísica*, IV, "La delimitación del ser"). Es Heidegger también quien sugiere una conexión etimológica φύσις-φάος.

sobresimplificación reducir su sentido originario a éste) nacer, generarse, engendrar, de modo que "salir a la luz", "mostrarse", o nociones semejantes (implicadas en φαίνομαι-φαίνεσθαι) son al menos afines. Y además, desde otra aproximación, sólo puede ser susceptible de ocultación lo que también puede ser mostrado o manifestado.[9] Lo que de modo necesario implica φύσις, como reconoce Kirk,[10] es el ser o existir (los demás sentidos son subsidiarios): así formulado, éste es el enfoque "minimalista". Una paráfrasis basada en este reconocimiento sería: "aquello que [una cosa] realmente es suele estar oculto". La sentencia parece así una afirmación, casi una descripción. Pero una consideración más cuidadosa disipa esta impresión inicial: no se dice que la *phúsis* esté oculta, sino que *suele* estar oculta, introduciendo una ambigua tensión. Además, *krúptesthai* puede ser pasivo y significar "estar oculta" (en contraste con "ocultarse", con la connotación de desarrollar ella misma la acción, como en la traducción inglesa de Kirk: "to hide *itself*"), abriéndose la puerta con ello a la consideración del sujeto agente que realiza la ocultación. Alternativamente, podría tratarse de un enigma. En este caso, podría construirse como una especie de definición: "Φύσις es aquello que suele estar oculto": el blanco de este *lógos* parecería ser poner al descubierto la clave de la naturaleza, declarándola ser lo que tiende a estar oculto. El contexto en que aparece φύσις es la relación de conocimiento, en la que lo real mismo puede figurar como lo oculto o lo manifiesto (o como ambos a la vez). En el horizonte estrictamente epistémico, parecería tratarse de un juicio acerca del (escaso) valor de la apariencia. El paralelismo con B54[11] apunta en la misma dirección: φύσις es análoga a ἁρμονίη ἀφανής. Un argumento interesante podría partir

[9] *Cf. supra*, comentario a B93 en cap. I, pp. 36–38.

[10] G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 228. Ya mucho antes, Burnet había insistido en este punto: "No doubt the verb φύομαι (*i.e.* φυίομαι) with a long vowel means 'I grow', but the simple root φυ is the equivalent of the Latin *fu* and the English *be*, and need not necessarily have this derivative meaning". (John Burnet, "Appendix. On the meaning of Φύσις", en *Early Greek Philosophy*, p. 363).

[11] B54 (Hipólito, *Refut.*, IX, 9, 5): ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.

de B123 para demostrar la realidad de un libro escrito: como sugiere Mouraviev,[12] un anagrama inverso de φύσις es aparente en el texto para un ojo atento: ΦΥΣΙΣΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙΦΙΛΕΙ.

El simbolismo del fuego

Es sorprendente que el fundamento textual de la atribución a Heráclito (por Aristóteles y Teofrasto) de la tesis del fuego como ἀρχή sea tan escaso. Pero más sorprende que los fragmentos pertinentes digan algo tan distinto. Según el esquema usual, de origen peripatético, Heráclito es un φυσικός cuya hipótesis peculiar es el fuego, preinterpretado de antemano como "elemento", στοιχεῖον, forma básica de la materia (= cuerpo simple), que a su vez es vista como marco de una determinación (parcial, y por eso ontológicamente fallida) del ser. B30 no enfoca de manera directa las transformaciones de los "elementos". Su tema es otro: la identidad dinámica y racional, regulada según "medidas", de κόσμος y fuego, que incluye la declaración expresa y reiterada de su eternidad. Lo que Heráclito llama "fuego siempre viviente" es la ley eterna, la misma a la que refiere en otros pasajes como λόγος y φύσις. La imposición del esquemático y rígido concepto de elemento es un impedimento visible para captar lo que Heráclito quiere decir. El fuego de Heráclito no es un elemento "físico" (="material"), sino lo que, también anacrónicamente, podríamos llamar la "esencia" del κόσμος (=el conjunto, o la unidad *ordenada* [racional] de todas las cosas). Dado que Heráclito no es un filósofo dogmático, al modo helenístico o escolástico, sino un pensador y un creador del periodo arcaico, podemos estar bastante seguros, en cambio, de que el fuego es un símbolo. Pero ¿de qué?

En tanto que categoría simbólica, el fuego (como las demás palabras mayores heracliteas) es concepto articular que tiene, además

[12] S. Mouraviev, *Heraclitea. III.3 Biii, ad loc.*, p. 156: "anagrama diafónico invertido con quiasmo".

de la significación común, un sentido nuevo que penetra en lo que la cosa nombrada es *en realidad*. Estas categorías simbólicas están orientadas a reproducir, en el orden de las palabras, el orden de las cosas todas, y así expresan la compleja unidad de lo real, la cohesión del todo "consigo mismo".[13] El fuego en particular, como nombre del aspecto dinámico (temporal) y racional de lo real, es símbolo del cambio, del movimiento, del fluir del tiempo.[14] No es pura metáfora, *mero* símbolo, pero tampoco es reductible a un concepto rígido de la física y la metafísica peripatéticas. Es imagen verbal, complemento de lo que podría llamarse, anacrónica y paradójicamente, la sustancialidad de lo real. Es paradójico llamar así al fuego, puesto que su sentido primario es el de simbolizar el cambio, el devenir, mientras que la determinación clásica de lo sustancial implica justo lo contrario, la incambiabilidad.

[13] Tomo esta expresión de Platón (*Simposio*, 202e6–7) referida por Diotima a la naturaleza de τὸ δαιμόνιον, de lo que Eros forma parte. Aunque la imagen platónica es de una originalidad irreductible, la fórmula τὸ πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυνδεδέσθαι, "el todo está unido consigo mismo" (y el pasaje entero, 202e8–203a8) podrían contener reminiscencias de la idea de unidad de Heráclito (quizás, por ejemplo del διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει de B51 [*cf. ibid.*, 187a]), respecto del tema de lo divino y lo demoniaco, y su impacto en el hombre. En Heráclito, un *lógos* en cuanto *ónoma* es, como el eros y lo demoniaco en general en el *Simposio*, algo μεταξὺ, intermediario, pero no como en Platón, entre dioses y hombres, sino entre un hombre y otros, y entre el hombre y lo real.

[14] *Cf.* Harold Cherniss, *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, cap. VII, pp. 380–382 (numeración original). Al decir de Cherniss, "para expresar el mismo pensamiento [*sc.* que todas las cosas 'están en un flujo constante', mismo que 'no carece de orden'], Heráclito dijo que el mundo es un fuego siempre vivo 'que se enciende según medida y se apaga según medida'" y "que pudo haber llamado a todo el proceso [*sc.* de la existencia] 'fuego' sin un simbolismo consciente [...] no presenta dificultad, porque el fuego mismo parece ser el único fenómeno existente que no es otra cosa que el cambio mismo". Cherniss concluye que "es seguro que la característica del fuego que a Heráclito le pareció primordial fue la inestabilidad, sin la cual nunca existe, porque ésta es, según él, la característica principal de toda existencia y sólo ésta puede ser la razón para igualar fuego y mundo [...] Es entonces el proceso el que es el Ser real".

Una cierta dosis de abstracción es imprescindible para encuadrar la imagen del fuego. El contexto de B30, al que, por razones obvias, no puede regatearse el carácter cosmo-lógico, puede sin embargo ser visto no sólo (y no primariamente) como físico —y menos aún cosmo*gónico*—, sino sobre todo como metafísico, ontológico. Si, debilitando la expresión metafórica heraclitea, B30 pudiera reconstruirse en forma legítima como una analogía o un símil, el universo sería *como* un fuego siempre vivo, que está encendiéndose y apagándose, *métra*, "con (o según) medidas". La discusión del problema de la cosmogonía o la génesis del *kósmos* varía según el sentido que se dé a *kósmos*; las diferencias entre "orden del mundo" y "mundo ordenado" son de matiz, pero en ambos casos, trátese del mundo o del orden, su eternidad (la de ambas cosas) parece fuera de toda duda. Esto elimina como falso problema, por cierto, y desde la raíz, la cosmogonía en Heráclito. La generabilidad del *kósmos* es un manifiesto contrasentido, si se entiende *kósmos* en su sentido auténticamente universal, el metafísico, como la totalidad de lo existente, sin restricción alguna. Sólo si se restringe el sentido de *kósmos* para significar un sistema singular, un mundo entre muchos, un orden particular, tiene sentido hablar de un origen (y, en este caso, también de un fin) del *kósmos*. Pero entonces, κόσμος significa el mundo como una suerte de objeto particular, separado de la *phúsis* o la *arkhḗ*, que tienen que ser conceptuadas así como acósmicas o precósmicas. El punto más acuciante aquí es la perturbadora duplicidad del fuego, al que, aunque se le reconozca algún alcance metafísico u ontológico, se sigue mirando, dominados aún por la perspectiva aristotelizante, como "elemento y principio material", como una precaria categoría fundamental del "monismo" originario. Esta perspectiva no se aviene con el texto de B30, para el cual el fuego *es* el cosmos, que es eterno.

Sin importar la variante de traducción que se adopte, la identidad de *kósmos* y fuego reclama una interpretación. De acuerdo con el punto de vista que sugerimos aquí, esta identificación debe ser mirada desprejuiciadamente y poniendo mayor atención al estilo y al contexto literarios que a la sedimentación progresiva de las recons-

trucciones doxográficas. Lo que Heráclito *no* dice es que todas las cosas *surjan* del fuego, como *arkhé* situada en un escenario cosmogónico. En cambio, parece decir que la totalidad de las cosas (que es *la* unidad o *lo* uno por excelencia) constituye un orden dinámico y permanente, absoluto, y que esto es lo que representa el símbolo del fuego, cuyo punto de partida es una imagen sensible particular que adquiere, inopinadamente, un valor y un alcance universales: lo que es en todas y cada una de las cosas es algo uno y lo mismo: devenir, cambio, tiempo. El problema de fondo que sugiere esta perspectiva es el de la racionalidad compleja del cambio, la unidad dinámica del ser y el tiempo.

B90 es otro texto fundamental acerca del fuego:

B90
1 πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα,
2 καὶ πῦρ ἁπάντων,
3 ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα
4 καὶ χρημάτων χρυσός.

B90
1 Todas las cosas son intercambio del fuego,
2 y el fuego de todas las cosas,
3 como las mercancías del oro
4 y el oro de las mercancías.

La estructura de la relación entre πάντα y πῦρ es aquí de neta oposición (realzada por el prefijo ἀντ- en ἀνταμοιβή, "*inter*cambio", literalmente "*contra*cambio"), y el fuego ocupa el puesto de lo uno, mientras que τὰ πάντα representa la pluralidad. De cualquier forma, lo que se establece con claridad en la primera frase es que hay un sentido en que todo es lo mismo (fuego). Este sentido es una unidad de opuestos, y es lo mentado con la palabra ἀνταμοιβή (ἀμοιβή, reparación o compensación, y ἀμοιβάζω, intercambiar, indican las nociones de cambio y reciprocidad entre dos o más cosas).

Por eso, la idea expresada en la primera línea reclama la formulación inversa (es decir, la inversión de sujeto y predicado), que es declarada en la segunda. Las dos líneas finales, introducidas por el adverbio ὅκωσπερ, proporcionan un ejemplo que ilustra la idea general inicialmente expresada, es decir, la identidad de fuego y todo se establece mediante una analogía entre el fuego y el oro, de una parte, y todas las cosas (πάντα) y las mercancías (χρήματα), de la otra: lo que el oro es a las mercancías, eso mismo es el fuego respecto de todas las cosas. El ámbito mercantil ilustra bien la relación de intercambio, de modo tal que la consideración prioritaria parece ser, por una parte, axiológica (la relación entre los términos es de literal equi*valencia*), y reminiscente del eje metafísico de la racionalidad, el equilibrio de las partes contrapuestas, por la otra. El punto teórico al que la equivalencia parece apuntar es una formulación alternativa del sentido de la unidad de todas las cosas: así como B50 declara que "todas las cosas son uno", B90 establece que el fuego *es* todas las cosas. Si unimos esta perspectiva a lo que se dice en B30, el cuadro aparece completo: el *kósmos* como unidad total de lo real, abarcando la estructura y la función de todas y cada una de las cosas, es un sistema dinámico eterno (sin origen y sin término), cuya "esencia" simboliza el fuego.

La afinidad o cercanía entre *lógos, phúsis, kósmos* y fuego constituye, pues, desde nuestro punto de vista, un complejo eje categorial que se caracteriza por su flexibilidad y que se monta sobre la tesis de la unidad en sentido ontológico.

Las medidas y la metáfora gubernativa

La continuidad entre *kósmos* y *pólis* es, pues, sólo un aspecto de la dialéctica heraclitea de la unidad. Hay un conjunto de textos que hacen uso de la metáfora del gobierno, en contextos que parecen muy distintos. Ya B1 contiene la fórmula general "todas las cosas suceden según este *lógos*", en la que la noción de gobierno, mando o control es sólo una insinuación, una *hupónoia*. El contraste del *lógos xunós*

con *idíe̱ phróne̱sis*, en B2, es el contenido de un imperativo *moral*, en el que *logos* aparece como la autoridad [*cf.* B114, *nómos*] a la que hay que odedecer (*deî... hépesthai*). Lo más próximo a la noción de un gobierno activo en B30 son las "medidas" (*métra*) con que el *kósmos* se enciende y se apaga. *Metréetai eis tòn autòn lógon* en B31 no es mucho más explícito. En ambos casos, llama la atención que el fuego (en B30) y "tierra" (en B31) están sujetos, ellos mismos, al dominio de las medidas, en lugar de ser quienes lo ejercen activamente.

En B41, γνώμη ("inteligencia" o "pensamiento inteligente", "designio") (caracterizada como el objeto directo de conocimiento [ἐπίστασθαι] de lo sabio-uno) es aquello "por lo que todo es gobernado a través de todo (ὁτέη κυβερνῆσαι πάντα διὰ πάντων)". La corrupción del texto hace muy problemática cualquier implicación específica. Algunos intérpretes, basándose en otros testimonios doxográficos, atribuyen inteligencia, pensamiento y sabiduría al fuego —que suele ser identificado con el dios cósmico. Pero esta interpretación de B41 parte (en vez de obtener esto como conclusión) de la discutible identificación de fuego y *gnó̱me̱*.

El enigmático B52 atribuye de manera indirecta el poder propio del βασιλεύς a Αἰών, "Tiempo" (lo cual sugiere, para nosotros, un contexto o ámbito metafísico totalizador), a la vez que lo personifica paradójicamente como "un niño que juega" para culminar atribuyendo a éste la βασιλείη (el poder real, el reinado o el reino); la implicación es doble: todas las cosas que están en el ámbito del tiempo forman parte de una suerte de comunidad, dotada de su rey, y el poder de este rey, que es un niño, no es sino un juego. *Aió̱n*, el rey-niño de B52, es el nombre vinculado con *aeí*. En B53, *Pólemos* es llamado "padre" y "rey" (*basileús*) de todas las cosas y (al igual que *kósmos* en B30) está situado por encima de dioses y hombres, determinando esclavitud y libertad. Más importante es tener presente la conexión (que es una virtual identificación) entre *Pólemos-Éris* y *Lógos*.

B64 dice "el rayo (*Keraunós*, con mucha probabilidad una personificación del fuego) gobierna (o pilota, timonea, dirige, controla, manda: οἰακίζει) todas las cosas". Aunque la metáfora gubernativa deri-

va aquí de la navegación y no de la política, el sentido no es opaco y la conexión con B41 es notable, como lo es también que éste es el único caso en que la idea de mando se atribuye a un sujeto que parece muy cercano al fuego (o que es asociable al menos a la imagen tradicional de Zeus). En B94, si el sol rebasara sus medidas (*métra*), las erinias, ayudantes de *Díkē*, lo hallarán. Está implícita aquí la idea de que la justicia (y un cierto aparato de supervisión) penetran el cosmos entero: la regularidad de los procesos naturales es concebida como sujeción a una especie de ley natural. B114 es probablemente el texto más claro respecto de la metáfora gubernativa, al menos si se asume que *nómos* es el sustituto de *lógos*.

Lo que puede concluirse de este grupo de fragmentos es una confirmación del sentido ontológico o cosmológico de *lógos* que hemos rastreado ya. Respecto del fuego, no parece que pueda decirse sin más trámite que en él se concrete *activamente* y de manera expresa la implementación del orden racional cósmico. La impresión general es que la teoría del *lógos* y la teoría del fuego son dos aspectos solidarios de la concepción heraclitea de la racionalidad. Un vínculo principal entre ambos aspectos es el tema del devenir, el tema de la racionalidad y la permanencia del cambio.

Es curioso que lo que percibimos nosotros como el núcleo duro de la filosofía de Heráclito (la supremacía del orden universal, la racionalidad irrestricta de todo lo real) no haya sido reconocido (expresamente) por Platón y Aristóteles. Éste último, como apuntamos antes, deforma de manera considerable el sentido de la concepción heraclitea del fuego, prestándole un carácter dogmático y un sentido cosmogónico que seguramente nunca tuvo. De los abundantes trazos que aún nos ofrecen los fragmentos auténticos acerca de la racionalidad cósmica, Aristóteles retiene el esquema de la unidad de los contrarios, pero no conecta éste de modo expreso con el tema del *lógos* y el *kósmos*, ni éstos con el fuego.

Por su parte, Platón no ignora la armonía heraclitea de los opuestos, pero tampoco la vincula *explícitamente* con la afirmación de la racionalidad universal. A diferencia de la versión aristotélica, con su

énfasis en la imagen de Heráclito como *phusikós* y la centralidad del fuego como *arkhé̱*, Heráclito aparece en Platón como defensor de una tesis ontológica y epistemológica extrema, el movilismo universal (que dio origen a la sentencia (espuria) *pánta rheî*). La interpretación platónica pasa por alto justo aquello que hemos insistido en presentar como lo fundamental en la teoría de Heráclito: la racionalidad universal y, más específicamente, la permanencia del cambio. Éste último punto lo declara con nitidez B84a: "cambiando reposa", sin especificar (como era de esperarse) el sujeto de la paradoja. Muchos son los intérpretes que refieren este texto al fuego, pero la atribución podría funcionar igualmente bien si se refiere al *lógos-phúsis*, pues aunque es cierto que "todas las cosas devienen" (*ginoméno̱n pánto̱n*, B1; *ginoména pánta*, B80), este cambio que afecta a todas las cosas es él mismo constante: no cambia *el hecho del cambio*, como no cambia tampoco *la forma del cambio* (siendo estos dos puntos contenidos característicos del *lógos*).

Hélios

Esta idea de la regularidad del devenir es un común denominador de las teorías de Heráclito acerca del fuego y el *lógos*, y aparece claramente en los fragmentos solares.

> B3 (sobre el tamaño del sol): del ancho de un pie humano.[15]
>
> B6: ...es evidente también que el sol no sólo, como dice Heráclito, es nuevo cada día, sino siempre nuevo, continuamente.
>
> B94: El sol no rebasará sus medidas. Si no, las erinias, auxiliares de la Justicia, lo encontrarán.[16]

[15] B3 (Aecio, II, 21, 4): (περὶ μεγέθους ἡλίου): εὖρος ποδὸς ἀνθρωπείου.

[16] B94 (Plutarco, *De exil.*, 11, p. 604 A): Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.

B3 y B94 podrían formar un solo fragmento, si el Papiro Derveni es a este respecto confiable (lo cual pudiera no ser el caso). A primera vista, los contextos respectivos parecen muy diferentes, y la recurrencia de Helios resulta un poco desconcertante.[17] La afirmación de que Helios tiene el ancho de un pie humano parece demasiado ingenua como para atribuírsela seriamente a Heráclito (y menos a título de dogma astronómico), además de que desconocemos por completo el contexto original. Resultaría más plausible considerar el dicho, por ejemplo, como parte de una crítica de esta opinión (que cierta doxografía atribuye a Anaxímenes), o mejor aún, como el punto de partida de una reflexión acerca del fenómeno de la perspectiva (cómo y por qué un objeto pequeño, pero cercano, puede ocultar otro mucho mayor, pero más remoto). Una dificultad adicional, de muy distinta índole que las conjeturas acerca del significado del dicho, concierne a su texto.

El Papiro Derveni reproduce las mismas tres palabras, pero en un orden distinto, e intercalando la frase *katà phúsin*: "El sol [. . .] es *por naturaleza* del ancho de un pie humano" (ἥλι[ος...]του κατὰ φύσιν ἀνθρω[πηίου] εὖρος ποδός [ἐστι]).[18] En ambos casos (aunque de distintos modos), un ritmo dactílico es perceptible, creando razonables sospechas acerca de la literalidad y autenticidad de la presunta cita. La versión del Papiro Derveni (dejando aparte el problema de si constituye una unidad con B94 o no) de B3 parece incluso reforzar la impresión de un endurecimiento de la tesis acerca del tamaño del sol

[17] La interpretación de David Sider, de considerar B3 y B94, seguidos de alguna referencia a la llegada de la noche y B120 para culminar con B6, todo dentro de una sección de elogio de *éris* y *pólemos*, es quizás una postura demasiado ambiciosa, pero no es imposible (ni irrazonable).

[18] Me atengo a la versión que da David Sider, "Heraclitus in the Derveni Papyrus" en André Laks y Glenn W. Most, eds., *Studies on the Derveni Papyrus*, pp. 129–148. La que reproduce García Quintela, basada en conjeturas de Lebedev, no parece confiable en absoluto. (*Vid.* W. Burkert, "Eraclito nel Papiro di Derveni: Due nuove testimonianze", en *Atti SH*, vol. 1, pp. 37–42; *cf.* Gábor Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*.)

con la adición de *katà phúsin*, insistiendo en el carácter doctrinal de la afirmación (y dejando de lado la sugerente cuestión epistemológica de la legitimidad de la medición). En lugar de ver a Heráclito como una víctima más de la falacia de querer tapar el sol con un *pie* (infiriendo que es un objeto relativamente pequeño), o como un crítico (un seguidor sería muy implausible) de Anaximandro o Anaxímenes, es preferible interpretar estas tres palabras (si es que realmente provienen de Heráclito), a partir de su trasfondo (que no es especificar una tesis acerca de la naturaleza misma del sol, sino más bien, en todo caso, acerca del conocimiento humano), como una posible indicación de lo poco fidedignas que son las meras apariencias, lo endeble que puede ser la admisión de los datos sensibles en bruto, sin aplicar el debido rigor a su integración racional. En favor de esta línea se pueden invocar, por ejemplo, B40 (*polumathíe̱* no enseña *nóos*) y B107: "Malos testigos *los ojos* y los oídos para aquellos que tienen almas bárbaras".

El cotejo con B99 ("Si no hubiera sol, por los otros astros sería de noche")[19] indica una consideración del sol que parece corroborar nuestra interpretación de B3. Sin ser ésta una declaración astronómica en especial perspicaz, el puesto e importancia cósmica que se atribuye al sol son de primer orden, sin ninguna duda (la implicación obvia es que el sol es causa directa y específica del día, la luz y el calor sobre la tierra, e indirectamente —por su ausencia—, es causa también de la noche, la oscuridad y el frío). Pero una analogía del sol con el fuego cósmico es también un efecto posible: si el símbolo del *kósmos* (unidad y racionalidad dinámicas de todas las cosas) es el fuego, se podría decir que el sol es un símbolo de ese fuego "siempre-viviente". La *constancia*, la *continuidad* del encenderse y apagarse "con medidas" (*métra*) del fuego en B30 presenta un contraste sutil con la ocultación de B16 (que no hace mención del fuego ni del sol, pero alude inequívocamente a ambos): "¿Cómo podría ocultársele a alguno lo

[19] B99 (Plutarco, *Aqu. et ign. comp.*, 7, p. 943 E): εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων εὐφρόνη ἂν ἦν.

que nunca se oculta?" El sol mismo se oculta (se "apaga" al ponerse), pero B16 no habla de eso, sino de una ocultación humana (que resultaría imposible), contrastada con una presencia y una manifestación de algo que no se oculta nunca, de un sol que no tiene ocaso. Resultaría quizás ilustrativo apuntar hacia Platón (*Rep.*, vi), que introduce el símil del sol como una alternativa a declarar de manera directa qué es el Bien en sí (es decir, el principio [*arkhé̱*] ontológico supremo), y para iluminar la naturaleza de éste por medio de una comparación.

La consideración de Helios como una instancia visible del orden unitario de todas las cosas sugiere, pues, una necesaria pero difícil diferenciación entre sol y fuego, e implica seguramente una subordinación del primero al segundo. B94 es prueba suficiente de que, para Heráclito —en contraste con la visión estoica—, el sol *no* gobierna el *kósmos*, sino que forma parte, como súbdito, de él. Es curiosa la aparente personificación mitológica, no sólo del sol, sino del aspecto punitivo de la legalidad cósmica, *Díke̱* y las erinias, sus "agentes" (las ejecutoras de la ley divina única, el *lógos* según el que ocurren todas las cosas). El punto básico de B94, independientemente del tono que le da al dicho la referencia a *Díke̱* y las erinias, es desde luego una afirmación categórica (la imposibilidad de que el sol sea culpable de un acto de *húbris*) que contrasta con la condicionalidad de la segunda frase. Dado el contexto mitológico, no parece más probable que los *métra* que el sol no rebasará se refieran sólo a su propio encenderse y apagarse, en la aurora y el ocaso, más bien que a la variación (hacia el norte y el sur) de los puntos de salida y puesta del sol a través del cambio de las estaciones (*Hó̱rai*). Aunque ambas posibilidades están abiertas, resulta quizás más natural interpretarlas como los límites que marcan los solsticios, que incluyen obviamente una dimensión espacial, pero que son, sobre todo, los grandes parámetros para la medida humana del tiempo cósmico. La implicación principal de B94 es, por ende, la racionalidad y regularidad del devenir (y el tiempo), ilustradas en un caso privilegiado.

B6 es, desde nuestra perspectiva, el fragmento más interesante del grupo, incluso tomando en cuenta el atractivo de la personificación

de *Díke̱* y las erinias en B94. La frase “el sol... es nuevo cada día”, admitida como heraclitea de manera prácticamente universal, la transmite Aristóteles. Conviene acercarse al contexto original entero:

> Y por eso son ridículos, entre los de antes, todos cuantos supusieron que el sol es alimentado por lo húmedo. Y algunos dicen que también por eso ocurren los solsticios. Porque el lugar de los solsticios no siempre es capaz de proporcionar alimento al sol. Es necesario que eso ocurra, o [el sol] sería destruido. Pues el fuego que vemos, mientras tenga alimento, en esa medida vive, y lo húmedo es el único alimento del fuego. ¡Como si lo húmedo que se eleva pudiera llegar hasta el sol, o su ascenso fuera como el de la llama al generarse! Por asumir que ésta es semejante, supusieron que también así [sería] en el caso del sol. Pero no es igual. Pues la llama es producida debido al intercambio continuo de lo húmedo y lo seco, y no es alimentada (pues, por decirlo así, no permanece siendo la misma en ningún momento), pero en el caso del sol es imposible que ocurra eso, ya que, de alimentarse del modo que aquellos dicen, es evidente también que *el sol* no sólo, como dice Heráclito, *es nuevo cada día*, sino siempre nuevo, continuamente.[20]

[20] Aristóteles, *Meteor.*, B2, p. 354b33 y ss. (355a14): διὸ καὶ γελοῖοι πάντες ὅσοι τῶν πρότερον ὑπέλαβον τὸν ἥλιον τρέφεσθαι τῷ ὑγρῷ. καὶ διὰ τοῦτ᾽ ἔνιοί γέ φασιν καὶ ποιεῖσθαι τὰς τροπὰς αὐτόν· οὐ γὰρ αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς δύνασθαι τόπος παρασκευάζειν αὐτῷ τὴν τροφήν. ἀναγκαῖον δ᾽ εἶναι τοῦτο συμβαίνειν περὶ αὐτ τὸν ἢ φθείρεσθαι· καὶ γὰρ τὸ φανερὸν πῦρ, ἕως ἂν ἔχῃ τροφήν, μέχρι τούτου ζῆν, τὸ δ᾽ ὑγρὸν τῷ πυρὶ τροφὴν εἶναι μόνον· ὥσπερ ἀφικνούμενον μέχρι πρὸς τὸν ἥλιον τὸ ἀναγόμενον τοῦ ὑγροῦ, ἢ τὴν ἄνοδον τοιαύτην οὖσαν οἵανπερ τῇ γιγνομένῃ φλογὶ, δι᾽ ἧς τὸ εἰκὸς λαβόντες οὕτω καὶ περὶ τοῦ ἡλίου ὑπέλαβον. τὸ δ᾽ οὐκ ἔστιν ὅμοιον· ἡ μὲν γὰρ φλὸξ διὰ συνεχοῦς ὑγροῦ καὶ ξηροῦ μεταβαλλόντων γίγνεται καὶ οὐ τρέφεται (οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ οὖσα διαμένει οὐδένα χρόνον ὡς εἰπεῖν), περὶ δὲ τὸν ἥλιον ἀδύνατον τοῦτο συμβαίνειν, ἐπεὶ τρεφομένου γε τὸν αὐτὸν τρόπον, ὥσπερ ἐκεῖνοί φασιν, δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν, νέος ἐφ᾽ ἡμέρῃ ἐστίν, ἀλλ᾽ ἀεὶ νέος συνεχῶς.

El discurso aristotélico busca mostrar la falsedad de la teoría (que él califica de ridícula y atribuye a una pluralidad indeterminada de predecesores suyos) de que el sol, siendo de fuego, se nutre o alimenta naturalmente de lo húmedo. De entre aquéllos distingue algunos que, a partir de esa teoría general (de la alimentación del sol) pretenden explicar del mismo modo los solsticios (quizás la idea supuesta es que el sol hace su recorrido en busca de su alimento). El razonamiento que sigue, oscuro y muy disperso, puede resumirse de la manera siguiente: 1) sabemos que el fuego cotidiano subsiste mientras tenga alimento (combustible); 2) también que "lo húmedo es el único alimento del fuego"; 3) si se añade a esto la premisa implícita "el sol es de fuego", es posible imaginar que la existencia misma del sol, en cuanto instancia concreta del fuego cósmico, fuera efecto de su alimentarse de lo húmedo; 4) Pero esto no puede ser, porque a] la humedad no puede llegar hasta el sol, ya que el vapor (del mar) no se comporta como la llama (no hay analogía entre el caso de la llama y el del vapor); y además, b] la llama no se alimenta porque, siendo un intercambio violento de lo húmedo y lo seco, no es la misma nunca, en cualesquiera dos instantes dentro del tiempo en que dura: no es un sujeto del que pueda decirse eso (que se alimenta); 5) pero, obviamente, el sol tiene una entidad persistente (¿no sería aquí la conclusión que por eso —porque se le atribuye el ser alimentado— el sol no participa del mismo tipo de ser que el fuego?), y 6) si el sol se alimentara (de lo húmedo), como aquéllos dicen, no sería correcto afirmar sólo que es "nuevo cada día" (como dijo Heráclito), sino que habría que decir que es siempre nuevo, en todo momento.

Es sorprendente la cantidad de equívocos, ambigüedades e inexactitudes que contiene o potencialmente genera este pasaje aristotélico. Para empezar, en él se atribuye a Heráclito (y sus seguidores), como si fuera algo obvio, no sólo que el sol es de fuego, sino también que se alimenta (sólo) de lo húmedo. Las dos cosas implican ciertas dificultades: fuego es para Aristóteles uno de los cuatro elementos o cuerpos simples del *kósmos* inferior, y no podría ser la materia de que está compuesto el sol (que sería de *aíthe̱r* según su propia teoría del

primer elemento);[21] aunque pueda, razonablemente, atribuirse algo como la anterior tesis a Heráclito, en el caso de la segunda, que el sol es alimentado por lo húmedo, resulta más difícil percibir su significado (B114 es el único lugar donde se usa el verbo correspondiente, pero ahí describe la relación de las leyes humanas con lo único divino, no la del fuego con lo húmedo; esta última relación puede quizás percibirse en B31 y B126).

Aparentemente, pudo existir una declaración en el libro de Heráclito donde afirmaba que el sol se enciende y se extingue de manera cotidiana (como parecería seguirse del testimonio más antiguo sobre el sol en Heráclito, *República*, 498a), y esta interpretación parece muy natural. Pero el testimonio platónico podría derivarse también de una mezcla de los contenidos de B30, B94 y B6: el sol sería nuevo cada día (es decir, cada mañana) porque las medidas que no puede rebasar serían las mismas del fuego-*kósmos* de que habla B30, que se aplicarían de modo natural y directo al propio sol, en virtud de que éste es fuego. El pasaje aristotélico no deja nada en claro respecto del apagarse y encenderse del sol (aunque numerosos comentaristas de Aristóteles hacen expreso el punto), pero dado que éste es un proceso temporal regular (que, referido al sol, reflejaría el proceso del *kósmos* mismo en su totalidad), la renovación diaria de B6 difícilmente podría desconectarse de su encenderse al alba.[22] Pero la supuesta base textual de la teoría atribuible a Heráclito de que el sol se enciende y se apaga cotidianamente es el propio dicho que Aristóteles cita.

[21] *Cf.* Aristóteles, *Meteor.*, 339b 21–27: ὁ γὰρ λεγόμενος αἰθὴρ παλαιὰν εἴληφε τὴν προσηγορίαν, ἣν Ἀναξαγόρας μὲν τῷ πυρὶ ταὐτὸν ἡγήσασθαί μοι δοκεῖ σημαίνειν· τά τε γὰρ ἄνω πλήρη πυρὸς εἶναι, κἀκεῖνος τὴν ἐκεῖ δύναμιν αἰθέρα καλεῖν ἐνόμισεν, τοῦτο μὲν ὀρθῶς νομίσας· τὸ γὰρ ἀεὶ σῶμα θέον ἅμα καὶ θεῖόν τι τὴν φύσιν ἐοίκασιν ὑπολαβεῖν, καὶ διώρισαν ὀνομάζειν αἰθέρα τὸ τοιοῦτον ὡς ὂν οὐδενὶ τῶν παρ᾽ ἡμῖν τὸ αὐτό; 340b 6–7: τὸ μὲν γὰρ ἄνω καὶ μέχρι σελήνης ἕτερον εἶναι σῶμά φαμεν πυρός τε καὶ ἀέρος.

[22] Así Kirk, siguiendo a Gigon y a Reinhardt, supone que el dicho continuaba con alguna referencia al encenderse y apagarse. (G. S. Kirk, *op. cit.*, pp. 268–269.)

Mas, a pesar de la innecesaria complicación expositiva de la crítica de la teoría de que los astros celestes se alimentan de lo húmedo con la denuncia de la falta de analogía entre la evaporación y el fuego —un argumento muy opaco—, Aristóteles lleva la objeción hasta el corazón de la concepción adversaria, el *ser* del sol, señalando la radical inestabilidad de éste (derivada de su ser fuego): ¿cómo podría "alimentarse" algo semejante a la naturaleza de la llama, que apenas puede decirse que es, puesto que cambia sin cesar? Dejando a un lado las numerosas dificultades que el razonamiento aristotélico plantea, el último paso, donde ocurre la cita, es particularmente perturbador.

Ahí se concluye que si se asumiera la tesis de que el sol se alimenta de lo húmedo, no sería congruente sostener tan sólo que es nuevo cada día, sino que habría que decir que lo es siempre y continuamente. Esta última secuencia causal es oscura: aun si concedemos que Heráclito creía que el sol se alimentaba de lo húmedo,[23] ¿por qué *no* sería nuevo sólo "cada día", sino tendría que ser "siempre nuevo"? La respuesta no tiene que ver con la alimentación, sino con el hecho de que es de fuego. Aparentemente, la autocontradicción que se imputa a Heráclito consiste en afirmar dos tesis incompatibles: el sol es fuego y es nuevo cada día ("nuevo" es interpretado como "otro", o "diferente", según periodos temporales de veinticuatro horas): si el sol es en realidad de fuego, no es nuevo sólo cada día, sino siempre, y Heráclito es culpable de una inconsistencia con su propia declaración, que peca por defecto.

La sintaxis de la oración final del pasaje aristotélico, δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν, νέος ἐφ᾽ ἡμέρῃ ἐστίν, ἀλλ᾽ ἀεὶ νέος συνεχῶς, ha parecido a la mayor parte de los editores fundamento suficiente para limitar la cita: "es evidente también que *el sol* no sólo, como dice Heráclito, *es nuevo cada día*,

[23] Según la mecánica general que estaría contenida (como quieren Marcovich y Kirk, por ejemplo), en la discutida teoría de las exhalaciones, y la curiosa tesis de que los astros celestes son una suerte de *skáphai*, o "tazones" destinados a contenerlas, encendidas, a lo largo de su trayecto.

sino siempre nuevo continuamente". Pero el contexto cosmológico en que sitúa Aristóteles (y la larga serie posterior de los intérpretes aristotelizantes) la cita, por no decir nada más de la cuestionable argumentación del pasaje de la *Meteorología*, está plagado de aporías que parecen muy artificiales.

Vale la pena explorar otra posibilidad sintáctica: quizás, construyendo de un modo apenas distinto, pudiéramos aproximarnos mejor a lo que Heráclito pudo en realidad haber dicho: "es evidente *también* que, como dice Heráclito, *el sol no sólo es nuevo cada día, sino siempre nuevo*, continuamente". El "también" (que he subrayado), que no puede ser más que de Aristóteles, puede ser una indicación importante de que lo que sigue es una consecuencia adicional. La única otra tesis que me parece implicada de modo necesario y que es por eso legítimo atribuir a Heráclito (aun en la ausencia de toda mención, en los fragmentos o en el pasaje aristotélico) es la más obvia: el sol es fuego. Me parece dudosa o francamente falsa, en cambio, la atribución (sin base en los fragmentos mismos) de las teorías de la *alimentación* del fuego (sea su alimento lo húmedo, o cualquier otra cosa) en general y del sol en particular, del encenderse y apagarse del sol cada mañana y cada tarde, y en fin, también es suspecta la autenticidad de las doctrinas de las *skáphai*, la exhalación húmeda y de los solsticios.

Suponiendo pues, sólo que el sol es fuego, es sintácticamente posible que Aristóteles esté atribuyendo a Heráclito la idea más amplia expresada en la proposición "el sol no sólo es nuevo cada día, sino siempre nuevo". Esto no es tan implausible como pudiera parecer a primera vista: por lo pronto, si se mira el pasaje como un razonamiento, esta posibilidad no es más inconsistente que la atribución de la cita en la versión restringida, respecto de la premisa declarada. Así, podríamos conjeturar tras la paráfrasis aristotélica un original como ἥλιος νέος ἐφ᾽ ἡμέρηι εστίν ο ἥλιος νέος ἀεὶ εστίν, "el sol es nuevo cada día" o "el sol es siempre nuevo", que en términos heracliteos tendrían un sentido equivalente.[24]

[24] La versión de B6 que reproduce A. García Calvo (*op. cit.*, pp. 190–192) es

Pero sin especular tanto, puede retenerse entero el texto que transmite Aristóteles. Hay indicaciones doxográficas de una concepción del sol como distinto cada día (literalmente, que hay muchos o infinitos soles) en Xenófanes.[25] Podría entonces interpretarse la cita aristotélica como la reproducción de una crítica de Heráclito a esa tesis de Xenófanes (a quien, como sabemos, no tenía en muy alta estima). Ésta habría sido aludida por Heráclito en términos un poco distintos: en vez del *kath' hēméran* (que para Xenófanes reportan Aecio e Hipólito), Heráclito quizás dijo *eph' hēmérēi*, asumiendo el carácter literalmente "efímero"[26] del sol (pero deslindándose de la curiosa idea de Jenófanes de que el sol, al final de su trayecto diurno, tan sólo continúa moviéndose de frente, siendo la ilusión de que se mueve en torno de la tierra —por debajo infinita, según Xenófanes— debida a la distancia), y llevándolo al extremo. Sabemos que Heráclito mismo era en extremo adverso a los supuestos sabios desde la tradición remota hasta su propio tiempo, y que niega que Xenófanes haya entendido nada, aunque calificara como polímata (B40). Una supuesta creencia heraclitea en una semejante infinidad de soles, paralela a la secuencia de

atractiva: νέος ἐφ᾽ ἡμέρῃ ἥλιος [ἀεί τε ὡυτός]. Son instructivos los paralelos con Plotino (*Enn.*, II, 1, 2), quien atribuye expresamente a Heráclito la tesis de que "el sol siempre está generándose" (ἀεὶ [...] τὸν ἥλιον γίγνεσθαι). La versión de García Calvo está basada en Proclo (*In Tim.*, III, 311, 42D); las palabras entre corchetes son su propia conjetura del original. Yo simpatizo con su punto de vista.

[25] G. S. Kirk (*op. cit.*, p. 267) alude a este punto; probablemente se refiere a D.-K. 21A 41a (Aecio, II, 24, 9): πολλοὺς εἶναι ἡλίους καὶ σελήνας κατὰ κλίματα τῆς γῆς καὶ ἀποτομὰς καὶ ζώνας... ὁ δ᾽ αὑτὸς τὸν ἥλιον εἰς ἄπειρον μὲν προιέναι, δοκεῖν δὲ κυκλεῖσθαι διὰ τὴν ἀπόστασιν ("Hay muchos soles y lunas según la inclinación de la tierra y la sección [¿latitud+longitud?] y la zona... y el mismo sol hacia lo infinito prosigue, y parece girar [en torno de la tierra] debido a la distancia"). *Cf.* D.-K. 21A38 y A33, donde se describe el encendimiento y la extinción del fuego de que están hechos los astros como algo que ocurre καθ᾽ ἡκάστην ἡμέραν.

[26] *Cf.* Semónides, fr. 1: νόος δ᾽ οὐκ ἐκ ἀνθρώποισιν· ἀλλ᾽ ἐφήμεροι ἃ δὴ βοτὰ ζώομεν οὐδὲν εἰδότες...

los días, resulta una hipótesis inverosímil en virtud de su crítica de Hesíodo (B57, en donde se dice de éste que no conoció la noche y el día, "pues son uno"; en B106, la ignorancia de Hesíodo se refiere a la *phúsis* única, la misma y común a todos los días, lo cual implica que el sol —causa del día, B99— posee una identidad permanente, una *phúsis* propia y distintiva). La conclusión pertinente es que Heráclito concibió al sol como una entidad única y persistente que conserva su identidad a través de su cambio (así como concibió a los mismos ríos como flujo de aguas siempre diferentes [B12]). Entonces, el sentido de lo que Heráclito habría dicho sería: "el sol no sólo es nuevo cada día (como lo sostuvo Xenófanes), sino siempre nuevo".

Esta perspectiva es congruente con lo que hemos presentado como el meollo de la teoría del fuego: el sol es siempre nuevo simplemente porque es una manifestación del fuego siempre-viviente, que es el gran símbolo del devenir universal. La tesis característica de Heráclito revela la estructura permanente del cambio (que es en lo que consiste el *lógos*). La penetrante *diaíresis katà phúsin* acerca del sol se puede todavía percibir en la sola conjunción de estas dos palabras: *néos aeí*, "siempre nuevo", que, paradójicamente, la tradición *no* atribuye a Heráclito, y suelen interpretarse en el pasaje de la *Meteorología* como debidas a la pluma de Aristóteles. Sin embargo, la misma expresión recurre en Platón,[27] en *Simposio*, 207d, donde se dice de una persona, en especial de su cuerpo, que *néos aeí gignómenos*, "deviene siempre nuevo", dentro de un contexto que recuerda en particular algunas ideas de Heráclito. En *Cratilo*, 490b, en relación con el nombre de la luna (Selene, o Selenaia, en su forma dórica), derivado de *sélas*, "luz" o "brillo", se dice que esa luz del sol que la luna refleja es siempre nueva y antigua, *néon kaì hénon aeí esti*, lo cual basta para

[27] *Simposio*, 207d3: ...ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ; d7: ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος ἀεὶ γιγνόμενος. Compárese *Cratilo*, 409b5–8: Νέον δέ που καὶ ἕνον ἀεί ἐστι περὶ τὴν σελήνην τοῦτο τὸ φῶς, εἴπερ ἀληθῆ οἱ ᾿Αναξαγόρειοι λέγουσιν· κύκλῳ γάρ που ἀεὶ αὐτὴν περιιὼν νέον ἀεὶ ἐπιβάλλει, ἕνον δὲ ὑπάρχει τὸ τοῦ προτέρου μηνός.

percibir un eco verbal, y da a la expresión un sabor heraclitiano incluso más fuerte (sin que pueda atribuirse claramente a Heráclito nada muy concreto en cuanto al contenido).[28] También hay algunos ecos en autores posteriores a Aristóteles, como Plotino[29] y Lucrecio,[30] que parecen cuadrar con los posibles rastros del libro de Heráclito en los laberintos de los pasajes platónicos.

El río del devenir y los contrarios

B6 no tiene, pues, significado meteorológico o astronómico, sino el valor de un ejemplo, un paradigma: es un espejo del *lógos* en general. La idea central que parece implicada es la permanencia en el cambio, que Heráclito expresa con frecuencia como unidad de opuestos. *Néos aeí*, "siempre nuevo" es una fórmula que describe bien, no sólo lo que, según el espíritu del pensamiento de Heráclito, es el sol, sino también lo que es cualquier otra cosa dentro del *kósmos* (que las abarca a todas). La misma concepción puede verse en los fragmentos fluviales que en los solares: el río evoca también, como el sol, de manera intuitiva, el movimiento.

Sólo que cuando hablo de fragmentos fluviales, en plural, lo hago siguiendo un consenso que es en el fondo frágil. *Prima facie*, es muy improbable que B12, B49a y B91 sean todos ellos auténticos.

> B12: Sobre quienes entran en los mismos ríos fluyen otras y otras aguas (ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ).

[28] *Cf.* David Sedley, *Plato's Cratylus*, p. 106, con n. 16, respecto de la creencia de que el brillo observable alrededor de la luna durante un eclipse probaba que luz vieja permanecía alrededor de la luna, creencia que podría haber sido introducida por ciertos anaxagorianos, como dice el texto.

[29] II, 1, 2: ...ἀεὶ καὶ τὸν ἥλιον γίνεσθαι.

[30] *De natura rerum*, V, 662: (*semina ... ardoris*) ... *quae faciunt solis nova semper lumina gigni.*

> B49a: En los mismos ríos [dos veces] entramos y no entramos, estamos y no estamos (ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς <δὶς> ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμεν καὶ οὐκ εἶμεν·) .

> B91: Pues no es posible entrar dos veces en el mismo río según Heráclito (ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ καθ᾽ Ἡράκλειτον·).

La conjetura más natural es que estamos frente a tres versiones distintas de un mismo original, e incluso es posible que ninguna nos lo dé completo. Cabe también dejar abierta la posibilidad de una reiteración deliberada, y que se trate de varios fragmentos originales. La versión de B12 (transmitido por Eusebio, siglos III–IV después de Cristo) parece provenir de Cleantes estoico, con alguna complicación adicional respecto de la relación entre Zenón y Heráclito en torno a la idea del alma como *anathumíasis* o "exhalación". He aquí el fragmento en su contexto entero:

> Acerca del alma, poniendo Cleantes las opiniones de Zenón en comparación con las de los otros físicos, dice que Zenón llama al alma una exhalación percipiente (o: una desecación o exhalación), como Heráclito. Pues, queriendo mostrar [¿Heráclito?] que las almas, al ser evaporadas [o exhaladas], devienen siempre inteligentes [o: nuevas], las comparó a los ríos, diciendo así:
>
> A quienes entran en los mismos ríos
> *otras y otras aguas les fluyen.*
>
> Y también de lo húmedo son exhaladas almas. Zenón, así, muestra que el alma es una exhalación, y dice que es percipiente por la siguiente razón...[31]

[31] Cleantes *apud* Ario Dídimo (fr. 39), *apud* Eusebio, *Praep. ev.*, XV, 20, 2.: περὶ δὲ ψυχῆς Κλεάνθης μὲν τὰ Ζήνωνος δόγματα παρατιθέμενος πρὸς

Respecto de la autenticidad, dice Kirk: “los dativos jónicos en el plural -οισι, el uso consistente de -ν ἐφελκυστικόν, y la repetición arcaica de ἕτερα, sugieren que éstas son las palabras originales de Heráclito”.[32] Si así fuera (y no encuentro buenas razones para dudarlo), el contraste se establece entre *los mismos* ríos y *otras y otras* aguas: los sujetos que penetran en los ríos servirían como punto fijo de referencia y contraste con el movimiento de las aguas (a la vez que sugieren otra posible perspectiva: la de quienes no entran en el río, sino lo ven desde la distancia); el pensamiento central es “los mismos ríos *son* otras y otras aguas”: la mismidad o identidad del río (que puede haber sido para Heráclito reflejada en su nombre (el de “río” o el nombre propio que le corresponda), lo constante, consiste en su alteridad y diversidad internas y, sobre todo, en su dinamismo (su *érgon*, a la vez su “esencia” y su “función”: ser un río es ser aguas en movimiento a lo largo de un cauce). El fragmento retoma la idea de B6: el río también es siempre nuevo. El proceso interno, constitutivo del devenir es descrito, muy apropiadamente, como flujo (*epirreî*), que se refiere a la sucesión continua de otras y otras aguas (y que podría ser visto como el fundamento textual de la interpretación platónico-aristotélica del *pánta rheî*). Si las consideraciones lingüísticas de Kirk son sólidas, hay una fuerte probabilidad de que ambas líneas, que están admirablemente balanceadas,[33] sean atribuibles a Heráclito.

σύγκρισιν τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους φυσικούς φησιν ὅτι Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν [αὔστησιν ἢ? (*cf.* A. García Calvo, *op. cit.*, p. 185)] ἀναθυμίασιν, καθάπερ Ἡράκλειτος· βουλόμενος γὰρ ἐμφανίσαι (*sc.* Ἡράκλειτος?) ὅτι αἱ ψυχαὶ ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ [νεαραὶ] ἀεὶ γίνονται, εἴκασεν αὐτὰς τοῖς ποταμοῖς λέγων οὕτως·

ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν
ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ.

καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται. ἀναθυμίασιν μὲν οὖν ὁμοίως τῷ Ἡρακλείτῳ τὴν ψυχὴν ἀποφαίνει Ζήνων, αἰσθκτικὴν δὲ αὐτὴν εἶναι διὰ τοῦτο λέγει ὅτι...

[32] G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 368.

[33] *Cf.* C. H. Kahn, *ad loc.*

La versión de B49a la proporciona Heráclito homérico, aparentemente de modo independiente respecto de la interpretación platónico-aristotélica. La referencia a los mismos ríos (también en dativo plural, aunque en dialecto ático) concuerda con el inicio que cita Cleantes. Pero omite la referencia al flujo de las aguas y en vez de *embaínousin*, lo que aquí leemos es "entramos y no entramos": el contraste es así transferido del río a "nosotros" (quienes entramos y no entramos en los mismos ríos). La adición de *dís* (propuesta por Schleiermacher, y seguida por numerosos editores), me parece cuestionable. La cláusula final es una reiteración de este contraste en nosotros: *eîmen kaì ouk eîmen*, "estamos y no estamos" (*eimí* con sentido locativo, equivalente a penetrar, estar-en [*sc. potamoîs toîs autoîs*]). La negación de la acción de los *embaínontes* tiene un efecto retroactivo sobre la mismidad de los ríos: si entramos *y no entramos*, estamos *y no estamos*, la implicación es que los ríos son *y no son* los mismos.

Con B91a, la cosa es diferente. Se trata de una entre varias versiones en Plutarco, mostrando todas ellas dependencia de las paráfrasis platónica (*Crat.*, 402a: "dice Heráclito en algún lugar que todas las cosas fluyen y ninguna queda, y comparando las cosas que son a la corriente de un río, dice que no entrarías dos veces en el mismo río")[34] y aristotélica (*Met.*, Γ, 1010a13: "[Cratilo] criticó a Heráclito por haber dicho que no es posible entrar dos veces en el mismo río; pues él creía que no es posible ni siquiera una vez").[35] Éste es el pasaje completo de Plutarco, impreso en D.-K. como fragmento 91 (que suele ser dividido en dos partes, y del que se discute la unidad):

> Pues nosotros de nada del ser que realmente es participamos, sino que toda naturaleza mortal, venida a ser en medio del nacimiento y la destrucción, presenta un fantasma y una apariencia borrosa e inestable de sí misma. [B] Y si alguno investigara con el pensamiento,

[34] λὲγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.

[35] [Κρατύλος] Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ᾽ ἅπαξ.

queriéndola asir [*sc.* a *thnetè phúsis*], como cuando se toma el agua con la mano, por mucho que sea comprimida, también hacia lo mismo se junta y fluye a través y se escurre del que quiere contenerla, así también las afecciones y los cambios [en el punto de vista] de cada uno yerran en exceso respecto de la claridad, tanto en lo que del logos gobernante se genera como en lo que se corrompe, incapaces de asir nada que permanezca y nada realmente existente. Pues *en el mismo río no es posible entrar dos veces* según Heráclito. Tampoco será tocada dos veces una sustancia mortal según su estado aparente, sino que, por la rapidez y velocidad de su cambio *se dispersa y otra vez se reúne*, y mejor dicho, ni otra vez ni sucesivamente, sino al mismo tiempo *se merma y se crece*, y *viene y se va*. [C] Por eso lo que deviene no logra llegar a lo que es, por nunca terminar ni detener la generación, sino que ella misma [*sc. thneté ousía*] siempre se transforma, del esperma se hace el embrión, y luego el feto y luego el infante y el niño, y sucesivamente el hombre joven y el varón adulto, el hombre maduro y el viejo, siendo destruidas las primeras generaciones por las etapas de la vida que vienen después. Pero nosotros tememos una cosa sola, la muerte, de modo absurdo, pues estamos ya como muertos y muriendo. Pues no sólo, como dijo Heráclito, "muerte del fuego [es] nacimiento para el aire, y muerte del aire, nacimiento para el agua" (*cf.* B36), sino aún más claramente en nosotros mismos es destruida la juventud, naciendo (de ella) la vejez, es destruido el joven en el hombre maduro, y el niño en el joven, y el bebé en el niño. [D] El ayer ha perecido en el hoy, y el hoy morirá en el mañana. Ninguna cosa permanece ni es una, sino que nos hacemos muchos, y en torno de lo uno, un fantasma y una impresión común de la materia da vueltas y se tropieza... (E) Pues, sin el cambio, ni padecer otras cosas es verosímil, ni ninguna cosa que esté cambiando es la misma. Y si no es la misma, no es, sino que eso mismo que cambia, está haciéndose otro a partir de otro. Engaña la percepción sensible por la ignorancia de lo que es en realidad el fenómeno [la apariencia].[36]

[36] Plutarco, *De E*, 18, 392A–E: ἡμῖν μὲν γὰρ ὄντως τοῦ εἶναι μέτεστιν οὐδέν,

La cita que da Plutarco está inserta en un contexto densamente cargado de la interpretación y la terminología platónicas (mediadas posiblemente por fuentes escépticas, como quiere Marcovich). El sujeto general de predicación es *thne̱té̱ phúsis*, "la naturaleza mortal" (*cf. Simp.*, 207d1, *he̱ thne̱té̱ phúsis*). La referencia al inicio de (B) a *diánoia* también parece platonizante, pero cede el paso a una analogía entre el agua que se escurre entre los dedos y la claridad propia de *ho lógos dió̱ko̱n*, "el lógos que gobierna" (una caracterización con fuerte sabor estoico), más allá del nivel de la apariencia, los sentidos y

ἀλλὰ πᾶσα θνητὴ φύσις ἐν μέσῳ γενέσεως καὶ φθορᾶς γενομένη φάσμα παρέχει καὶ δόκησιν ἀμυδρὰν καὶ ἀβέβαιον αὑτῆς· (B) ἂν δὲ τὴν διάνοιαν ἐπερείσῃς λαβέσθαι βουλόμενος, ὥσπερ ἡ σφοδρὰ περίδραξις ὕδατος τῷ πιέζειν καὶ εἰς ταὐτὸ συνάγειν διαρρέον ἀπόλλυσι τὸ περιλαμβανόμενον, οὕτω τῶν παθητῶν καὶ μεταβλητῶν ἑκάστου τὴν ἄγαν ἐνάργειαν ὁ λόγος διώκων ἀποσφάλλεται τῇ μὲν εἰς τὸ γιγνόμενον αὐτοῦ τῇ δ᾽ εἰς τὸ φθειρόμενον, οὐδενὸς λαβέσθαι μένοντος οὐδ᾽ ὄντως ὄντος δυνάμενος. ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ καθ᾽ Ἡράκλειτον· οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι κατὰ ἕξιν, ἀλλ᾽ ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει <αὑτήν>, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδ᾽ ὕστερον ἀλλ᾽ ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει, καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισιν. (C) ὅθεν οὐδ᾽ εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γιγνόμενον αὐτῆς τῷ μηδέποτε λήγειν μηδ᾽ ἵστασθαι τὴν γένεσιν, ἀλλ᾽ ἀπὸ σπέρματος ἀεὶ μεταβάλλουσαν ἔμβρυον ποιεῖν εἶτα βρέφος εἶτα παῖδα, μειράκιον ἐφεξῆς, νεανίσκον, εἶτ᾽ ἄνδρα, πρεσβύτην, γέροντα, τὰς πρώτας φθείρουσαν γενέσεις καὶ ἡλικίας ταῖς ἐπιγιγνομέναις. ἀλλ᾽ ἡμεῖς ἕνα φοβούμεθα γελοίως θάνατον ἤδη τοσούτους τεθνηκότες καὶ θνῄσκοντες. οὐ γὰρ μόνον, ὡς Ἡράκλειτος ἔλεγε, "πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις, καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις" (*cf.* fr. 36 [M66]), ἀλλ᾽ ἔτι σαφέστερον ἐπ᾽ αὐτων ἡμῶν φθείρεται μὲν ὁ ἀκμάζων γινομένου γέροντος, ἐφθάρη δ᾽ ὁ νέος εἰς τὸν ἀκμάζοντα, καὶ ὁ παῖς εἰς τὸν νέον, εἰς δὲ τὸν παῖδα τὸ νήπιον· (D) ὅ τ᾽ ἐχθὲς εἰς τὸν σήμερον τέθνηκεν, ὁ δὲ σήμερον εἰς τὸν αὔριον ἀποθνῄσκει· μένει δ᾽ οὐδεὶς οὐδ᾽ ἔστιν εἷς, ἀλλὰ γινόμεθα πολλοί, περὶ ἕν τι φάντασμα καὶ κοινὸν ἐκμαγεῖον ὕλης περιελαυνομένης καὶ ὀλισθανούσης... (E) οὔτε γὰρ ἄνευ μεταβολῆς ἕτερα πάσχειν εἰκός, οὔτε μεταβάλλων <οὐδεὶς> ὁ αὐτός ἐστιν· εἰ δ᾽ ὁ αὐτὸς οὐκ ἔστιν, οὐδ᾽ ἔστιν, ἀλλὰ τοῦτ᾽ αὐτὸ μεταβάλλει γιγνόμενος ἕτερος ἐξ ἑτέρου. ψεύδεται δ᾽ ἡ αἴσθησις ἀγνοίᾳ τοῦ ὄντος εἶναι τὸ φαινόμενον.

las meras opiniones (concebidos éstos en términos también platonizantes, como incapaces de alcanzar la verdad de la permanencia del verdadero ser). La cita misma es: "en el mismo río no es posible entrar dos veces" (ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ). El pasaje que sigue, sobre la sustancia mortal, enumera tres pares de contrarios que podrían ser heracliteos (= fr. 91b), pero que sólo en dos casos podrían ajustarse al ejemplo de un río.

Comparado con B12 o B49a, ciertamente es notable la coincidencia de *potamô̲i... tô̲i autô̲i* (dativo singular) en B91 con *potamoîsi toîsin autoîsin* (la diferencia concierne sólo al número), y la recurrencia del mismo verbo (ahora en infinitivo); no hay rastro del flujo de otras y otras aguas, ni de la estructura dialéctica del *embaíno̲n*, que quedan implícitos. La gran diferencia es el *dís*, "dos veces", que proyecta la discontinuidad temporal como el plano dominante de la perspectiva. Por su parte, *Cratilo*, 402a, la cita o paráfrasis más antigua de que disponemos, ya contiene esta palabra: δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης, "no podrías entrar dos veces en el mismo río" (es quizás atractivo el matiz potencial de esta formulación; *cf.* B45). En el pasaje aristotélico gemelo, *Metafísica*, Γ, 1010a13, se lee δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι, una clara variante de la versión de Platón, virtualmente idéntica —excepto por el tiempo verbal y el orden de las palabras— a la de Plutarco. La cuestión es, entonces, no si B91 puede ser un fragmento distinto (pues puede explicarse por derivación como paráfrasis de Platón y/o Aristóteles), sino si la propia versión que Platón da en el *Cratilo* es una cita textual, o sólo una paráfrasis o adaptación de B12 o B49a. Aristóteles observa que Cratilo reprochó tal formulación a Heráclito, pues él mismo creía que no es posible entrar en el mismo río ni siquiera *hápax*, "una sola vez". Se ha conjeturado que, ya que lo corrige, Cratilo conoció una sentencia de Heráclito que incluía *dís*, pero también que fue Cratilo mismo quien inició la deformación de dicho original, transformando la oposición interna del río (o la de la afirmación y negación de la acción de entrar en él) en una oposición de momentos dentro de un tiempo discontinuo pero externos respecto del río mismo o del *embaíno̲n*.

¿Por qué no podrían ser auténticas las tres supuestas citas? Si sólo B12 es auténtico, el *lógos* habla del contraste entre la unidad (el *mismo* río) y la pluralidad (*otras y otras* aguas), que ilustra ya de manera suficiente por sí solo el ensamble o *harmoníe̱ aphané̱s* de lo permanente y lo cambiante. B49a podría ser genuino, una suerte de expansión retrospectiva de B12, que desarrolla la contradicción del lado de los *embaínontes*. *Dís* en la versión platónica (mediada o no por Cratilo) puede muy bien ser vista como una glosa de *hétera kaì hétera*, diseñada para remplazar la segunda frase de B12. Sin *dís*, la versión platónica no añade realmente nada nuevo a *potamoîsi toîsin autoîsin embaínousin*. En este sentido, es difícil eliminar la impresión de que la fuente tras la versión de Platón es, en efecto, B12. Por otra parte, B49a podría ser también fruto de una elaboración posterior: *embaínomen te kaì ouk embaínomen* sería una adaptación de *embaínousi* y derivaría de la omisión de *hétera kaì hétera*.

Antes de la supuesta cita platónica encontramos, en el pasaje del *Cratilo*, la siguiente reconstrucción global de Heráclito: *pánta khoreî kaì oudèn ménei*, seguida de la interpretación del dicho del río como un símil de *tà ónta*, una expresión que se acomoda bien entre la concepción heraclitea de lo real y la categorización ontológica más restringida del "mundo sensible" (platónico): *kaì potamoû rhoê apeikázon tà ónta*: "todo fluye y nada permanece, y comparando la corriente de un río a las cosas existentes..." La semejanza superficial con el estilo y el pensamiento de Heráclito es destruida tan pronto se recae en la equivalencia de *pánta khoreî* y *oudèn ménei*: lo que aquí se declara no es una unidad de contrarios, sino dos fórmulas alternativas de negación unilateral (de toda permanencia). La aproximación genuinamente heraclitea sería algo más semejante al célebre "todo pasa y *todo* queda". Heráclito dice en el proemio: "todas las cosas cambian", pero añade de inmediato: "según este *lógos*". La teoría del *lógos,* la concepción de la constancia de las medidas, la permanencia y regularidad inexorables, todo esto es pasado por alto en silencio. Vale la pena subrayar que de acuerdo con el lenguaje de este pasaje del *Cratilo*, las dos citas se introducen con un grado de literalidad semejante (y

el estándar no parece muy alto): la primera, una virtual afirmación de *pánta rheîn* (*cf.* 439d4), es objeto de *légei pou* (Heráclito dice "en alguna parte" o "de algún modo"); la segunda ("dos veces..."), objeto de *légei hos*. Pero si la primera presenta deficiencias y manipulaciones interpretativas demostrables, ¿por qué habríamos de aceptar la segunda como válida y preferirla incluso a la versión de B12? Después de todo, Cleantes escribió de manera extensa sobre Heráclito. Así, en la medida en que la versión platónica y la de Cleantes (B12) son recíprocamente excluyentes, me parece que la que debe ser favorecida es la última.

Con todo, la indicación platónica de que la sentencia del río tiene la función de ser un *eikṓn* o "imagen" de *tà ónta*, aunque evoca la propia práctica literario-filosófica de Platón y está formulada en sus propios términos, bien pudiera contener o reflejar una intención genuinamente heraclitea (a diferencia de la doctrina del alma como *anathumíasis*, base de la analogía entre los ríos y las almas que Cleantes parece atribuir a Zenón, de la cual en los fragmentos no hay rastro alguno). Podría decirse, en lenguaje platónico, que en el texto de Heráclito hay una relación de inmediatez y reciprocidad entre *tò gignoménon* y *tò ón*. De acuerdo con nuestra propia perspectiva, el sol y el río pueden ser vistos como temas que se entretejen en una lectura sinóptica de las sentencias (*lógoi* individuales), a través del hilo conductor que es el *lógos* mismo. El valor universal de la sentencia del río resulta innegable (independientemente de la interpretación que se adopte y del texto preciso que se asuma), y su sentido es suficientemente claro: el río ilustra el cambio, que es la verdadera *natura rerum*, y lo que se juega en el cambio es la relación entre mismidad y alteridad: el factor principal de tal universalización de lo particular (sea esto el sol o el río) es la unidad de los contrarios. En el *kósmos* de Heráclito, ésta es la clave de la racionalidad del devenir, o del ser.

Harmoníe̱, pólemos y éris

Los contrarios y la oposición han aparecido ya en el curso de nuestra exploración de los fragmentos del *lógos*. Además, hemos comprobado que la oposición forma parte principal del pensamiento arcaico, que da sus mejores frutos en el estilo de Heráclito. La realidad misma de los contrarios es inmediata, y profundamente arraigada en la naturaleza de todas las cosas, lo mismo las del mundo "físico" o "natural" que las del mundo del hombre. Es justamente a ésta a la que se refiere, en primer plano, el proemio, cuando llama a los hombres *axúnetoi*, "antes" y "después" de escuchar el *logos*, los caracteriza como *ápeiroi peiró̱menoi*, "inexpertos experimentando", y aunque despiertos (presentes), dormidos (ausentes).

Es plausible ver ahí mismo una ventana abierta a la filosofía en la oposición *hékaston-phúsis*, en los términos de todo-uno. Y la interpretación que asumimos de B50 conduce a mirar *hén pánta* como el contenido fundamental del *lógos* en cuanto éste es expresión de la ley cósmica. Congruentemente con esta perspectiva pueden construirse ciertos fragmentos como formando parte de la base general de la concepción heraclitea.

> B8: "Y Heráclito [dice] que "lo contrario [es] concordante" y "de los discordantes [resulta] la más bella armonía" y "todas las cosas suceden según la discordia".[37]

B8 testimonia el conocimiento aristotélico de la *unidad* heraclitea de los contrarios. La referencia de πάντα κατ᾽ ἔριν γίνεσθαι a B80 (καὶ γινόμενα πάντα κατ᾽ ἔριν) es clara, a diferencia de las dos sentencias precedentes: τὸ ἀντίξουν συμφέρον podría ser un eco de B10 (συμφερόμενον διαφερόμενον) y B51 (διαφερόμενον

[37] ...καὶ Ἡράκλειτος "τὸ ἀντίξουν συμφέρον" καὶ "ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν" καὶ "πάντα κατ᾽ ἔριν γίνεσθαι". (Aristóteles, *Eth. Nic.*, Θ 1, 1155 b 4.)

ἑωυτῷ ὁμολογέει), en tanto que ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν es reminiscente, en especial, por la ocurrencia de *diapherómenon* y *harmoníe̱*, de B51 (…ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ…). En cuanto testimonio de las palabras mismas de Heráclito, el valor de B8 no es especialmente alto. Como interpretación, el pasaje aristotélico apunta a la centralidad, dentro del conjunto original, de esos otros textos que conocemos de manera independiente.

El seudoaristotélico *De mundo* (siglo I después de Cristo) proporciona una cita literal de mucha mayor calidad, B10:

> Y quizás la naturaleza ama [o: se apega a] los contrarios y a partir de éstos logra lo concordante, no a partir de los semejantes, así sin duda une al macho con la hembra y no a cada uno con el de su mismo sexo, y formó la primera pareja con los contrarios, no los semejantes. Y el arte parece hacer esto mismo, imitando a la naturaleza. Pues la pintura, mezclando las naturalezas de los colores blancos y los negros, los amarillos y los rojos, realiza imágenes concordantes con los modelos [literalmente, las cosas a que se refieren], y la música, mezclando en distintas voces a la vez los sonidos agudos y graves, largos y breves, realiza una única armonía, y la gramática, haciendo una mezcla a partir de las letras vocales [sonoras] y las consonantes [mudas], a partir de éstas han compuesto todo su arte. Y esto mismo era también lo dicho por Heráclito el Oscuro:
>
> Conexiones,
> cosas enteras y no enteras:
> concordante discordante,
> consonante disonante:
> y de todas las cosas uno,
> y de uno todas las cosas.

> Así también la reunión de las cosas todas, es decir, del cielo y la tierra y del universo en su conjunto, por la mezcla de los principios más contrarios, ha arreglado una armonía...[38]

A primera vista, la cita aparece en medio de un pasaje que podría reflejar su contexto original. La frase inicial, ἴσως δὲ τῶν ἐναντίων ἡ φύσις γλίχεται recuerda B123, pero denuncia su posterioridad por las referencias explicítas a *tà enantía* y al hecho de que la unidad *resulta* de los contrarios y no de los semejantes (la tesis auténticamente heraclitea es la "semejanza" [de hecho, la igualdad] de los contrarios, a los que, de hecho, jamás llama así en los fragmentos preservados). La analogía de *phúsis* y *tékhnē* tiene todos los visos de no ser atribuible tampoco a Heráclito, y quizás sólo una vaga coincidencia relativa al ámbito musical podría ser originaria. El comentario posterior a la

[38] Pseudo Aristóteles, *De mundo*, 5, 396 b 7–25: ἴσως δὲ τῶν ἐναντίων ἡ φύσις γλίχεται καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὸ σύμφωνον, οὐκ ἐκ τῶν ὁμοίων, ὥσπερ ἀμέλει τὸ ἄρρεν συνήγαγε πρὸς τὸ θῆλυ καὶ οὐχ ἑκάτερον πρὸς τὸ ὁμόφυλον, καὶ τὴν πρώτην ὁμόνοιαν διὰ τῶν ἐναντίων συνῆψεν, οὐ διὰ τῶν ὁμοίων. ἔοικε δὲ καὶ ἡ τέχνη τὴν φύσιν μιμουμένη τοῦτο ποιεῖν· ζωγραφία μὲν γὰρ λευκῶν τε καὶ μελάνων, ὠχρῶν τε καὶ ἐρυθρῶν χρωμάτεν ἐγκερασαμένη φύσεις, τὰς εἰκόνας τοῖς προηγουμένοις ἀπετέλεσε συμφώνους, μουσικὴ δὲ ὀξεῖς ἅμα καὶ βαρεῖς, μακρούς τε καὶ βραχεῖς φθόγγους μίξασα ἐν διαφόροις φωναῖς, μίαν ἀπετέλεσεν ἁρμονίαν, γραμματικὴ δὲ ἐκ φωνηέντων καὶ ἀφώνων γραμμάτων κρᾶσιν ποιησαμένη, τὴν ὅλην τέχνην ἀπ᾽ αὐτῶν συνεστήσατο. ταὐτὸ δὲ τοῦτο ἦν καὶ τὸ παρὰ τῷ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ·

συλλάψιες
ὅλα καὶ οὐκ ὅλα,
συμφερόμενον διαφερόμενον,
συνᾷδον διᾷδον·
ἐκ πάντων ἕν
καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

οὕτως οὖν καὶ τὴν τῶν ὅλων σύστασιν, οὐρανοῦ λέγω καὶ γῆς τοῦ τε σύμπαντος κόσμου, διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων κράσεως ἀρχῶν μία διεκόσμησεν ἁρμονία...

cita deja claro el alcance universal que el Pseudo Aristóteles entiende que ésta implica.

B10 ha parecido a la mayoría de los comentaristas una suerte de enunciación general, representada por la primera palabra, tomada como encabezado, al que se da contenido concreto con una serie de pares de términos opuestos, que serían ejemplificaciones. *Sunápsies* (literalmente, "uniones, contactos"; *sunapteîn* significa "juntar", y ya el verbo simple correspondiente, *hápto̱*, significa "unir", "tocar", incluso "captar"), la lección de los manuscritos, suele ser corregida por los editores recientes en *sullápsies* (literalmente "conjunciones", de la idea de "tomar juntas dos cosas" o "conjuntarlas"; García Calvo propone *sunallápsies*, que traduce por "correlaciones"). Todas estas variantes implican una dificultad en cuanto a distinguir el acto mental o lingüístico de unir o juntar dos o más cosas (pensándolas o nombrándolas juntas) frente a su contenido (la realidad objetiva denominada de tal modo, es decir, junto con otra, pero, a pesar de esto, consistente en una unidad). Las diferencias entre las distintas palabras son, ciertamente, sólo de matiz. *Súllapsis*, "contacto", "captación", parece un término afín a *harmoníe̱*, con que Heráclito piensa y expresa la unidad del ser de todas las cosas. Siguiendo una sugerencia de García Calvo, en B10 puede puntuarse después de *hóla kaì oukh' hóla*, expresión que, ligada con *sullápsies*, hace las veces de una oración regular, con sujeto y predicado: "Uniones [son] cosas enteras y no enteras". La forma plural *hóla* concuerda así con *sullápsies*. *Hoûlon* designa lo completo o entero (es notable su uso en Parménides, B8, donde debe destacarse su equivalencia con lo *ou diaíreton*, "no divisible"). La idea general es que, en un sentido universal, todas las cosas son uniones o conjunciones, y en esta medida, cada cosa es a la vez completa, un todo unitario, e incompleta, mera parte de una unidad mayor.

Un carácter sumamente general y abstracto es perceptible de inmediato en los dos primeros pares, *sumpherómenon-diapherómenon* (participios medios o pasivos, simétricamente opuestos en virtud de los prefijos del mismo verbo de movimiento, *phéro̱*) y *sunâidion-diâidon* (que remite, dentro del orden sonoro, a la relación de convenien-

cia o incongruencia entre dos o más cosas). La fórmula final lleva el punto de la universalidad al extremo, recordando (o anticipando) *hén pánta* (B50), y en todo caso complementándola de modo admirable al desplegar los dos aspectos de la relación en las palabras *ek pánto̱n hèn kaì ex henòs pánta* (nótese que la reciprocidad de la relación entre *pánta* y *hén* equivale a su virtual identificación, como en B90, y que la preposición no necesariamente denota una sucesión cronológica).

Podría parafrasearse la sentencia así: "Las conexiones [uniones, correlaciones], a la vez objetivas, en cuanto son las estructuras pertenecientes a las cosas en sí mismas, y cognoscitivas, subjetivas, en cuanto que son resultado de la aproximación racional y lingüística humana, son cosas enteras *y* cosas no enteras (lo único completo en sí sería el *kósmos,* la unidad de todas las unidades); es decir: todo lo que es concordante es a la vez discordante, si consonante, también disonante: así todas las cosas constituyen lo que es verdaderamente uno, y, recíprocamente, lo uno es (la conjunción de) todas las cosas". El carácter no evidente de inmediato de las contraposiciones indica, pues, un cierto nivel de generalidad y abstracción. Puede verse este texto, entonces, como una suerte de enunciación sintética de la idea heraclitea de la unidad, que la muestra no sólo como algo complejo, sino específicamente formado por contrarios. La relativa ambigüedad de la aplicación precisa de este concepto de unidad, el modo como estas formas o tipos se dan en hechos (o palabras) cotidianos, no opaca la tesis fundamental de la *unidad* de los contrarios. Ésta es expresada en B10 de manera directa mediante la conjunción de términos con significados opuestos. De esto hay numerosos paralelos en los fragmentos. Puede recordarse, por ejemplo, el tema inicial de B67: "el dios [es] día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre" (ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός). Y todavía B88: "Y lo mismo es en nosotros [o bien "para lo uno"] viviente y muerto y lo despierto y lo dormido y joven y viejo: pues estas cosas, transformadas, son aquéllas, y de nuevo aquéllas, transformadas, son éstas" (ταὐτό τ᾽ ἔνι [¿ἑνὶ?] ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε

γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα).

El designio estilístico de Heráclito no quedó mal expresado en aquello de que el arte imita a la naturaleza: las palabras que, tan cuidadosamente como su orden, elige Heráclito, reproducen o recrean la propia estructura objetiva de las cosas de que habla. Por esto, cada *lógos* singular como unidad es, al mismo tiempo, un *grîphos* y una *apódeixis*. Juntos, éstos constituyen también un aspecto de la unidad del gran *lógos*, el discurso como un todo.

Tres fragmentos, B51, B53 y B80, son de interés particular para la formulación de la teoría de la unidad de los contrarios en cuanto tal.

> B51: No comprenden cómo, discordando, concuerda consigo mismo: armonía de direcciones contrarias, como la del arco y la lira.[39]

> B53: Que el padre de todas las cosas engendradas es generado e inengendrado, creación y creador, a aquel (*sc.* Heráclito), lo escuchamos decirlo: "*Pólemos* es padre de todas las cosas y rey de todas, y a unos los ha mostrado dioses, a otros hombres, a unos los ha hecho esclavos y a los otros libres".[40]

> B80: Dice (*sc.* Celso) que los antiguos se han referido con enigmas a una guerra divina, diciendo Heráclito así: "Es necesario saber que *Pólemos* es común y la discordia es justicia y todo sucede por la discordia y lo necesario".[41]

[39] B51 (Hipólito, *Refut.*, IX, 9, 2): οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει (¿συμφέρεται?)· παλίντροπος (¿παλίντονος?) ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

[40] B53 (Hipólito, *Refut.*, IX, 9, 4): ὅτι δὲ ἐστιν ὁ πατὴρ πάντων τῶν γεγονόντων γενητὸς ἀγένητος, κτίσις δημιουργός, ἐκείνου (*sc.* Ἡρακλείτου) λέγοντος ἀκούομεν· πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

[41] B80 (Celso, *apud* Orígenes, *C. Cels.*, VI, 42 [II, p. 111, 9K.]): ...φησὶ (*sc.* ὁ

B51 es una de las joyas expresivas más célebres, por derecho propio. Su plataforma inicial es la referencia al tema de la negligencia humana, que es el contrapeso, en la narrativa del proemio, de la principalidad del *lógos* (*ou xuniâsin* retoma *axúnetoi*) y *Leitmotiv* del libro entero. En otros pasajes, la impresión general es que la inconsciencia humana es tan extrema, que los hombres no reconocen siquiera que hay un *lógos*; B51 precisa, en cambio, que (los hombres) no comprenden *cómo* “discordando, concuerda consigo mismo”.[42] Es tentador identificar aquello que “divergiendo, converge consigo mismo” con el *lógos*, en cuanto éste representa el objeto natural de la ignorancia, pero también podría tratarse de la *phúsis* o del *kósmos*. Pero convertir a cualquiera de éstos en sujeto tácito de esta curiosa fórmula de unidad *dinámica* y *reflexiva* de opuestos, además de innecesario, destruye el encanto peculiar del original heracliteo. La segunda parte de la sentencia incluye *la* instancia más decisiva de la palabra *harmoníe̱*, cuya función dentro de la estructura léxica es doble: resumir lo ya expresado (con lo cual *harmoníe̱* queda referida no sólo a la concordancia de lo discordante consigo mismo, sino también a la discordancia cognoscitiva de quienes *no entienden* eso) y anunciar lo que parecería ser sólo un par de ejemplos, dos casos particulares de ensamble o conexión. Respecto de *harmoníe̱*, conviene reconocer que viene calificada como *palíntropos* (literalmente, “de direcciones opuestas”;

Κέλσος) θεῖόν τινα πόλεμον αἰνίττεσθαι τοὺς παλαιούς, Ἡράκλειτον μὲν λέγοντα ὧδε· εἰδέ<ναι> χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν καὶ δίκην ἔριν καὶ γινόμενα πάντα κατ᾿ ἔριν καὶ χρεών.

[42] La palabra “concuerda” traduce *homologeei*, la lección en Hipólito: ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει, que es perfectamente posible y legítima (respaldada por *homologein*, que podría contener un juego con *logos*, en B50). Sin embargo, ha sido con frecuencia enmendada, con base en dos pasajes platónicos (*Simposio*, 187a, *Sofistas*, 242d–e) sustituyendo ὁμολογέει con συμφέρεται. La frase διαφερόμενον ἑωυτῷ συμφέρεται es quizás preferible, sobre todo por motivos estéticos, y, de ser ésta la versión correcta, B51 y B10 serían dos aproximaciones al mismo tema, “lo divergente que converge consigo mismo”. Pero esta variación de lecturas no altera nuestra interpretación.

algunos editores prefieren aquí *palíntonos*, “de tensiones opuestas”; de nuevo la variación semántica es de escaso impacto para el conjunto), una palabra que ya contiene la idea de una contraposición *interna*. Unida a *harmoníe̱*, que también contiene la idea de una dualidad interior, los términos contrarios y congruentes entre sí que se ensamblan o se ajustan, produce un efecto inigualable. *Palíntropos harmoníe̱* expresa perfectamente, por sí sola, la tesis heraclitea de la unidad de los opuestos. Pero el texto contiene todavía una doble imagen, como conviene a *palíntropos harmoníe̱*: el arco y la lira.

La peculiaridad de la sintaxis es digna de ser notada: lo que “divergiendo concuerda consigo mismo” está subordinado a “no comprenden cómo”, y estos verbos, situados todos al principio de la enunciación, iluminados retrospectivamente por *palíntropos harmoníe̱*, ceden el paso a dos sustantivos que son, en realidad, dos imágenes. Por una parte, el arco, primariamente un símbolo de guerra y muerte (*cf.* B48: “para el arco el nombre es vida, pero la obra, muerte”). Por otra, la lira, cuya pertinencia en cuanto ejemplo de armonía parecería, a primera vista, obvia. Se han propuesto interpretaciones “estáticas”, mirando al arco y a la lira como meros objetos de la *tékhne̱* que ilustran, en su estructura física, el ensamble o ajuste de direcciones opuestas, y se han defendido también interpretaciones dinamicistas que recobran la función y proyectan la *harmoníe̱* sobre la actividad. Pero no suele plantearse la posibilidad de que el arco y la lira, dialécticos cada uno por separado, ilustren una sola, y la misma, *harmoníe̱* (en contraste con dos). Quizás es una pista el que ambos son instrumentos emblemáticos de Apolo, que revelan así la doble función del dios. O, alternativamente, podría ponerse la doble imagen en relación con las parejas intermedias de contrarios de B10.

B53 contiene la afirmación más directa de la metáfora gubernativa. *Pólemos* (“Guerra”) es el sujeto (se trata de una personificación de algo así como un poder divino o un dios), del que se dice que es “Padre” y “Rey” “de todas las cosas”. El cotejo con B80 confirma la impresión del recurso de la personificación: ahí *Pólemos* es llamado *xunón*, “común”, un epíteto que es por una parte reminiscente de Home-

ro ("Enyalios [= Ares] es común") y, al mismo tiempo, es un eco de B2, el remate del proemio, donde *xunós* se predica de *lógos*. En B53, *Pólemos* aparece desplegando esos poderes generadores y de mando, ya que se le atribuyen dos actividades que resultan en unas diferenciaciones u oposiciones de rango fundamental: "ha mostrado" a unos como *dioses*, a otros como *hombres*; "ha hecho" a unos *esclavos*, a otros *libres*. B80 ofrece además dos referencias a *Éris*, la discordia: en la primera, es identificada con *Díke̱*, la justicia; en la segunda, *Éris* ocupa el puesto de *lógos* (y de *Pólemos*) como principio del devenir universal. Tomados en conjunto, ambos fragmentos producen la impresión de que *Pólemos, Éris, Díke̱* (como *Harmoníe̱* en B10), son, todos, símbolos alternativos de la unidad en la oposición, o dicho de otro modo, de la racionalidad de la contradicción.

La unidad de forma y contenido es, de nuevo, especialmente reveladora en una segunda aproximación. "Padre y rey de todos" es una expresión que evoca —sin duda de manera deliberada— la figura de Zeus (*cf.* B32), pero parece apuntar luego a una jerarquía muy distinta: *Pólemos* está más allá de la oposición dioses-hombres (una relación tradicionalmente omniabarcante), lo que difícilmente puede significar otra cosa excepto que *Pólemos* tiene carácter de fundamento respecto de esa contraposición. Lo que significa que *Pólemos* "muestra" o "manifiesta" a unos dioses y a otros hombres no está claro: no es evidente en qué consiste tal acción, ni si unos y otros son destinatarios de la manifestación. De manera intuitiva, la interpretación más natural de "manifestar" (δείκνυμι) es hablar, mostrar por medio de palabras (o quizás, en vista de *oute légei* [B93], literalmente "indicar", es decir, "señalar con el dedo", una acepción posible). *Toùs theoùs édeixe* significaría así que (*Pólemos*) *ha declarado* (es decir, ha llamado) a los unos "dioses". Conectando esto con la inicial atribución de paternidad y mando, "mostrar" parece corresponder más a la función reguladora o gubernativa que a la de génesis (la cual resuena en *epoíe̱sen* ["ha hecho"] en la frase final). La pareja esclavos-libres sugiere un deslizamiento al ámbito específicamente humano (¿quizás hay aquí una especie de *diaíresis* "descendente"?). La frase "[*Pólemos*] ha hecho a unos esclavos,

a otros libres", en un contexto distinto, sonaría como una descripción histórico-sociológica. Pero aquí es más plausible verla como una especificación de los rasgos más característicos de la condición humana en cuanto tal, como igualmente capaz de vivir en sometimiento o en libertad y con autonomía. Lo que llama aquí más la atención es la fuerza de la oposición: la función unificadora, transferida a *Pólemos*, queda en el trasfondo. La implicación parece ser que, de algún modo, el doble contraste entre lo humano y lo divino, y esclavitud y libertad, configura una unidad y cada miembro de una pareja es en esencia una instancia de lo mismo. Una interpretación no literal de esas contraposiciones podría verlas como un juego de fórmulas gemelas, que se reflejan una en la otra: dioses y hombres, libres y esclavos tendrían *ambos* el sentido de referir a dos tipos de existencia o ser del hombre.

Puede reforzarse la plausibilidad de esta perspectiva recordando B78: "Pues el carácter humano no posee designios inteligentes, pero el divino sí".[43] Contra la corriente general de la interpretación, es atractivo interpretar el contraste de que habla B78 en términos literalmente ético-ontológicos, como referido a la oposición interna del ser del propio hombre (en vez de ver esa oposición como un hecho externo). Si, por su comienzo, B53 podría sonar como una especie de himno a una divinidad extraña, resulta ser, en conjunto, una afirmación de la principalidad de la unidad en la oposición (siendo éste el contenido del símbolo que es *Pólemos*) y, especialmente, un atisbo de cómo lo uno se presenta en la interioridad humana, donde *Pólemos* (como el *bathùs lógos* de B45) está bien arraigado.

Theós

Respecto de la dimensión o el contenido propiamente teológicos de los fragmentos, su alcance y su sentido filosóficos han sido con fre-

[43] B78 (Celso, *apud* Orígenes, *C. Cels.*, VI, 12 [II, p. 82, 18 Koetschau]): ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.

cuencia mal entendidos y deformados. Con todo, es innegable que en los textos mismos ocurren las palabras *theîon*, *ho theós* y *theoí*. La palabra *theología* está documentada sólo a partir de Platón (*República*, 379a,[44] aunque ya hay alusiones a *theologeîn* en Xenófanes, B34, y Empédocles, B131). La 'teología' que se suele atribuir a Heráclito debe entenderse, pues, como un concepto en principio interpretativo, o descriptivo de un contenido particular, lo que se dice acerca de lo divino, o de los dioses.

El grupo de los que podrían ser llamados, en este sentido, fragmentos 'teológicos' incluye muchos que no mencionan explícitamente lo divino. Entre los fragmentos del *lógos*, B1 y B50 (conectados con B41 y B64) han sugerido a veces la noción de lo divino como trasfondo del pensamiento de Heráclito. También *phúsis* en B123 puede provocar esta impresión. Los fragmentos solares podrían también implicarla (en B94, *Hē̱lios*, *Díkē̱* y las erinias son primariamente interpretables como figuras divinas cuasi mitológicas). B30 podría dar pie a la tesis de un "dios cósmico". Pero nada de esto es en particular claro ni preciso. B53, por dar otro ejemplo, no llega a llamar *theós* a *Pólemos*, pero "los dioses" quedan a él subordinados (extrañamente igualados con "los hombres"), lo cual produce el resultado de ver a *Pólemos* como una suerte de metadivinidad.[45] Un efecto semejante se observa en B30, donde el fuego siemprevivo que es el cosmos, cuya eternidad es objeto de descripción memorable, es el que trasciende el nivel en que se encuentran tanto los dioses como los hombres. Incluso el *lógos* del proemio parece presentar los rasgos típicos de un algo absoluto,

[44] *Cf.* Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, I, pp. 10 y ss. *Vid.* Walter Burkert, *Greek Religion*, VII, p. 305, con n. 2.

[45] *Cf* W. Jaeger, *op. cit.*, p. 120, con n. 41 (pp. 233–234), donde cita a título de paralelos de B80, Anaximandro, A 15 (= Aristóteles, *Fís.*, 203b4–15) y Diógenes, B5, los cuales "prueban el rango divino del Pólemos de Heráclito". Ahí mismo, Jaeger añade: "El carácter divino del Pólemos de Heráclito resulta confirmado por el hecho de que siempre le da predicados que lo conectan o identifican con otros aspectos de su supremo principio, por ejemplo, el fundamental concepto de lo 'común'".

y *Éris, Harmoníe̱, Keraunós,* Zeus, Hades y Dionisos, e incluso Apolo y *Díke̱,* pueden ser interpretados como metáforas suyas no menos que como especificaciones de dios o lo divino. Pero en todas estas instancias, la mera alusión a tales dioses no implica ya necesariamente la adopción de una nueva idea de lo divino. Ésta es, en el mejor de los casos, sólo una posibilidad interpretativa, no un hecho indudable. Ninguno de esos textos, ni todos juntos, son prueba de una inequívoca convicción (de signo religioso) atribuible al propio Heráclito acerca de la existencia de lo divino. En un autor posterior, pero no tan lejano, Empédocles, en quien el *páthos* religioso es mucho más nítido, "dios", "lo divino" y lo demoniaco exhiben una gran heterogeneidad, siendo aplicables a las cuatro raíces, al Amor y la Discordia, al Esfero, a la "mente sagrada" y a los *daímones*.

En contraste con este vago panorama, en B67 (transmitido, como B53, por san Hipólito), "el dios" es precisamente el sujeto, y el centro de atención:

> El dios: día noche, invierno verano, guerra paz, hambre saciedad.[46]

Pocos textos podrían proveer un fundamento más explícito para apoyar la atribución a Heráclito de la tesis de un "dios cósmico" (y el contexto en Hipólito, quien quiere mostrar que el herético Noeto se basa en Heráclito, parecería reforzar esa perspectiva, puesto que la concepción criticada la presenta Hipólito en términos de una indistinción entre creador y creación, o literalmente entre dios y mundo). Pero tampoco aquí tal conclusión es inevitable. Entre otros desajustes, es llamativo el hecho de que *pólemos* figure aquí como integrante de un par concreto en una enumeración de opuestos, como algo abarcado por, o contenido en *ho theós* (en contraste con B53 y B80). La serie específica de opuestos con que se identifica el dios sugiere primariamente asociaciones con el *lógos* y el *kósmos*-fuego, como símbo-

[46] B67 (Hipólito, *Refut.*, IX, 10, 8): ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόροε λιμός.

los análogos del *Pólemos* de B53 y B80, y un hilo conductor puede ser el carácter sucesivo de los contrarios. Pero, en conjunto, todo esto no responde, por sí mismo, a la pregunta fundamental: ¿cuál es el estatuto filosófico de dios, los dioses y lo divino para Heráclito?

Lo único claro respecto del dios de B67 es que *es* unidad de contrarios (*todos*, según el comentador). Si esto es lo que Heráclito quiere decir con "dios", parecería difícil diferenciarlo de *kósmos* y *phúsis*. La asociación de *lógos* con *pólemos* parece justificar la afinidad de *lógos* y *theós*. Pero la jerarquía de lo divino parece oscilante en el lenguaje de los textos. *Theîos nómos*, la ley divina de B114, ocupa sin duda el lugar supremo, frente a *todas* las leyes humanas, y posiblemente cumple la función de iluminar retrospectiva (mirando a B1) y prospectivamente (B2) la naturaleza inmortal del *lógos*. En contraste, θεῶν en B30 parece implicar una subordinación (relativa a *kósmos*, y lo mismo, pero respecto de *Pólemos*, en B53). Pero, además de B67, ya citado, sólo en B102 se nombra de manera explícita a θεός como tal:

> Para el dios, todas las cosas son bellas [y buenas] y justas,
> mientras que los hombres han creído que las unas son justas y las otras injustas.[47]

Aquí la relación de *theós* y los contrarios parece muy distinta, y el centro del contraste está en el tema del conocimiento y en el par dios-hombres. Para el dios, *todas las cosas* son bellas, buenas y justas (los tres términos fungen como sinónimos), no bellas *y feas*, justas *e injustas*, que es la perspectiva propia de los hombres. La interpretación usual, a saber, que sólo dios percibe la unidad (con exclusión de la oposición), mientras que los hombres son como ciegos, pudiendo ver sólo la oposición (pero no la unidad), no parece muy favorable a un enfoque teísta del *lógos* (pues en este caso, también el dios sería paradójicamente ciego a la oposición, o ésta quedaría relegada a

[47] B102 (Porfirio, *Quaest. Hom. ad* Delta 4): τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα [καὶ αγαθὰ] καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἅ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια.

un nivel irreal o ilusorio) ni congruente con B67 (donde dios *es* los contrarios).

Por otra parte, las numerosas referencias (casi siempre por nombre, con la excepción de B93) a los dioses y "poderes divinos" tradicionales,[48] y las personificaciones que son un recurso favorito de Heráclito, no avalan de veras la opinión de que Heráclito es un pensador fundamentalmente religioso. Hay una alternativa a la interpretación maximalista: Heráclito incorpora lo divino, en su concepción, como un elemento narrativo más, como una perspectiva que se contrapone a la humana y que es afín a la verdadera naturaleza de las cosas.

Un fragmento en particular puede servir para insistir en el opaco carácter que lo divino, en cuanto tal, tiene dentro de la concepción de Heráclito. El tema de B62,[49] que contiene otra aproximación a lo divino, es la redefinición heraclitea del gran eje dioses-hombres, y una afirmación indirecta de la unidad de vida y muerte. Constituye, además, uno de los mejores ejemplos de la polaridad extrema del estilo de Heráclito:

B62:
ἀθάνατοι θνητοί,
θνητοὶ ἀθάνατοι,
ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον,
τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

B62:
Inmortales mortales,
mortales inmortales,
viviendo [aquéllos] la muerte de éstos,
muriendo [éstos] la vida de aquéllos.

[48] B15 establece la identidad de Hades y Dionisos; B23, B28b y B94 hacen referencia a *Díke̱* (y en este último caso, también a las erinias; B32 y B120 aluden a Zeus; B64 atribuye el gobierno universal a *Keraunós*. En B93 y B51 se trata de Apolo.

[49] Hipólito, *Refut.*, IX, 10, 6.

La simetría de la oposición y el riguroso equilibrio de la forma son perfectos (o casi: τεθνεῶτες [participio perfecto] significa "están muertos", y no "mueren" o "están muriendo", que sería algo así como τεθνεόντες [participio presente]), y una peculiar ambigüedad sintáctica —especialmente en las frases finales— ofrecen posibilidades muy sugerentes. La inversión de la contraposición "mortales-inmortales" provoca que cada término ocupe, de manera sucesiva, la posición de sujeto y predicado, por lo cual no importa cuál se tome por cuál, y tiene un tono de lenguaje hierático.

La unidad de los contrarios, el punto básico que ilustra la sentencia, siendo obvia e inmediata, no parece tan clara en concreto: ¿qué puede significar que los inmortales son mortales, y los mortales, inmortales? Aventurando una hipótesis, sugiero dividir el texto del fragmento en dos mitades, e interpretar la primera como un enigma al que se da una doble respuesta en la segunda. En pro de una mayor claridad para el análisis, y con base en el uso ampliamente documentado y universalmente reconocido, podemos sustituir "inmortales" y "mortales" con "dioses" y "hombres" en las posiciones de sujetos, y así obtenemos: (1) "los dioses son mortales", y recíprocamente: (2) "los hombres son inmortales", un par de afirmaciones muy sorprendentes, directamente contradictorias del sentido tradicional de los conceptos de "mortales" e "inmortales".

La extrañeza aumenta si miramos de cerca la sintaxis de las dos líneas finales, que permite al menos dos construcciones distintas, a saber:

> (3a) "los dioses *viven la muerte* de los hombres" (es decir, los dioses viven cuando los hombres están muertos), y
>
> (4a) "los hombres *mueren la vida* de los dioses" (los hombres mueren o están muertos cuando los dioses siguen viviendo).

Esta construcción parece formular una visión cercana al estándar de la creencia religiosa popular, al menos por cuanto no contradice el sentido tradicional de la oposición: los dioses "viven", los hombres

"mueren", aunque lo que vivan aquéllos sea la muerte de éstos, y éstos mueran la vida de aquéllos. Pero hay otra posibilidad:

> (3b) "los hombres viven *la muerte de los dioses*" (los hombres viven una vida que, para un dios, no es sino muerte [= lo contrario de vida]), y
>
> (4b) "*los dioses mueren* la vida de los hombres" (los dioses están muertos según lo que es vida para los hombres: la vida *de los dioses* es vida *sin muerte*).

En esta construcción resaltan, por insólitas, las fórmulas "*muerte de los dioses*" y "*los dioses mueren* (o *están muertos*)", que serían consideradas blasfemas desde el punto de vista religioso convencional. Suena muy extraño, además, que los hombres vivan la muerte de los dioses. *Bíos* y *thánatos* conciertan con los verbos de sentido opuesto, morir y vivir, respectivamente, de suerte que "vivir la muerte" y "morir la vida" representan la afirmación constante, en cualquier construcción (la variable, que produce una inversión en el sentido, radica en el intercambio de "dioses" y "hombres" como sujetos y predicados).

Esta última manera de construir el fragmento relativiza tanto a la vida como a la muerte, y a la idea misma de divinidad, una impresión que también produce B36 ("Muerte para las *psukhaí* devenir agua, muerte para el agua devenir tierra. Pero de la tierra nace el agua, y del agua, *psukhḗ*"), donde la idea dominante es la muerte y el (¿re-?) nacimiento de *psukhḗ*. Y si ninguna, ni la vida ni la muerte, es absoluta, lo que significaría probablemente que los hombres *viven* "la muerte de los dioses" (= "la vida de los hombres") y los dioses *mueren* "la vida de los hombres" (= "la muerte de los dioses"), es que muerte y vida son lo mismo (y, sin embargo, no lo mismo).[50]

[50] Kahn (*comm. ad loc., op. cit.,* pp. 216–220) y García Calvo (*op. cit.,* pp. 198–201) son los únicos autores que he encontrado que desarrollan plenamente ambas implicaciones del texto, y enfatizan lo que el propio Kahn llama la "lectura fuerte" ("strong reading"), equivalente a la posibilidad B, en contraste con la "débil", correspondiente a nuestra posibilidad A.

La paradoja penetra ambos términos. Por una parte, es enfatizada la negatividad del lado mortal. La naturaleza de toda vida humana (en cuanto que precisamente humana) no es otra cosa sino muerte, que es su inevitable desenlace; muerte es justo lo que caracteriza a la vida *de un hombre,* sobre todo desde la perspectiva de un dios, para quien no hay muerte. Vida es, para los dioses, inmortalidad; para los hombres, morir y estar muertos. "Los dioses mueren [o: están muertos a] la vida de los hombres" es entonces la negación de la negación: si "la vida de los hombres" no es sino muerte, *morir* esa vida es en lo que consiste la in-mortalidad de los dioses. La tesis principal (la compleja unidad de vida y muerte) no implica uniformidad, o identidad lógica, sino variedad y neta oposición. La unidad de vida y muerte parece la continuidad de la sucesión temporal, pero su simultaneidad, lejos de quedar excluida, parece también necesaria. Lo fundamental es reconocer la unidad racional de estos contrarios. Un pasaje en Clemente ofrece, a título de cita textual ἄνθρωποι θεοὶ, θεοὶ ἄνθρωποι· λόγος γὰρ ὡυτός, que podría ser un fragmento auténtico, independiente y complementario de B62.[51]

Si a estas consideraciones añadimos el conjunto de fragmentos que se refieren a las prácticas y creencias religiosas (B5, B14, B15), lo que resalta primero es el carácter crítico de la perspectiva filosófica frente al hecho social de la religión. Que la crítica inclemente de tales prácticas no necesariamente implica el desprecio de los contenidos religiosos de éstas puede admitirse, pero ello no aclara la aporía básica. La posibilidad (que en sí misma parece inocua) de incluir lo divino dentro del *kósmos,* como un aspecto del *lógos* que regula todas las cosas, o como la simbolización de la unidad de los contrarios, como elemento en la descripción de la *phúsis,* o como punto de referencia para guiar la práctica moral o política, debe quedar abierta. Pero debe dejarse también espacio a un manejo mucho más libre de las figuras divinas (tradicionales o no), vistas éstas como herramientas expresivas del estilo heracliteo.

[51] *Paedag.,* III, 2, 1. *Cf.* A. García Calvo, *op. cit.,* pp. 196–198 (= su fragmento 66).

La relativización de vida y muerte parece alcanzar también el meollo mismo de la naturaleza de lo divino, lo cual abona el terreno de la discusión del problema del estatuto filosófico de lo divino en el pensamiento de Heráclito. La pregunta sigue vigente: ¿es realmente la concepción heraclitea del *kósmos*, la *phúsis* y el *lógos* una integración de la idea de lo divino en la nueva visión racional del todo?

CAPÍTULO VI
EL *LÓGOS* COMO *PHRÓNESIS*: LA IDEA HERACLITEA DEL HOMBRE

El *lógos* del ser y el ser del *lógos*: una ontología de lo humano

Como hemos visto ya, *lógos* es para Heráclito palabra y realidad al mismo tiempo. En cada *lógos*, lo que la forma del decir expresa es la forma del ser: *lógos* es la palabra que dice el ser, el lenguaje de lo real.[1] Y por eso, por ser portador del ser y la verdad, ese lenguaje, que es también el de la razón, comporta un valor, en cuanto que constituye un saber. La unidad del ser y el pensar en el lenguaje, la coincidencia de la subjetividad, con toda su intencionalidad comunicativa, y la objetividad, con su pleno contenido significativo, es sorprendentemente semejante a la idea de una autoconsciencia. Pero no es algo excepcional, aunque el *lógos* sólo hable de sí mismo, en apariencia, en menos de nueve fragmentos.

Además de ser tema expreso y principal, *lógos* tiene una presencia inmediata en todo "fragmento": pues, por una parte, cada *dictum* heracliteo es por sí mismo un *lógos* con un sentido propio, pero por otra, es también una porción que refleja el todo: el *lógos* como razón de ser y como discurso totalizador se encuentra lo mismo en el conjunto que en cada parte y cada formulación singular, porque *lógos* incluye la idea de la *relación* entre las partes y el todo. Visto de este modo, *lógos* es pro-porción, y cualquier fragmento (o grupo de fragmentos), aun-

[1] Me parece preferible esta manera de expresarlo a la versión-interpretación (notable, por ejemplo, en Kirk) de "fórmula", porque esta palabra tiene una connotación puramente verbal. Es digno de notar que "fórmula" es literalmente diminutivo de "forma". Mi propuesta de lectura consiste en insistir en el aspecto "objetivo" del significado de *lógos*, reteniéndolo como lo medular en el sentido "subjetivo" de lenguaje y pensamiento.

que no haga mención expresa del *lógos*, lo ejemplifica de modo inexorable. En general, el contenido del *lógos*, como palabra y pensamiento, es siempre y primariamente el mismo *lógos*, sobre todo como forma del ser: en las variaciones de la palabra se traslucen las formas constitutivas de la cosa misma, aquella de que el *lógos* habla en cada caso. La teoría del *lógos* es, en este sentido, la evidencia o prueba primordial del carácter filosófico del pensamiento de Heráclito: su filosofía *es* la teoría acerca del *lógos*.

Cada *lógos* habla del ser real, y este ser se da siempre con una forma o estructura, siempre la misma a través de todas sus variaciones. Esta forma constante del ser, que el *lógos* repite de mil maneras —y en la que, en cierto sentido, él mismo consiste— es la *unidad en la oposición*. Los que pudieran llamarse "fragmentos de la contradicción" son inseparables de la serie de los fragmentos del *lógos*, como la razón universal de ser y el lenguaje de lo real. A diferencia de lo que ocurre con el tema del *lógos* —que, aunque es explícito en los fragmentos, no es siquiera vagamente aludido en las interpretaciones clásicas de Platón y Aristóteles—, este otro aspecto del pensamiento de Heráclito está implicado en la interpretación platónica[2] y fue también reconocido por Aristóteles.[3]

[2] Para una enumeración no exhaustiva de algunos pasajes pertinentes, *cf. supra*, cap. I, pp. 62 y 64–65, nn. 86 y 88.

[3] Respecto de Aristóteles, *vid.*, por ejemplo, *Física*, I, 185a5-9 (donde la referencia es, sin embargo, no al *lógos*, sino a la *thesis* "heraclitea" [Ἡρακλείτειον] sobre la unidad; la frase ὁποιανοῦν διαλέγεσθαι τῶν λόγου ἕνεκα λεγομένων, "cualquier discusión de las cosas mencionadas, por la discusión misma", no refiere exclusivamente a Heráclito); *Metafísica* 984a7 (la atribución a Heráclito e Hípaso del fuego como *arkhḗ*, de entre los cuerpos simples), 1005b25 (sobre la imposibilidad de que ser y no ser correspondan a la misma cosa, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον, "como creen algunos que dice Heráclito"), 1010a13 (Cratilo *vs.* Heráclito), 1012a24 (ὁ ... Ἡρακλείτου λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, κ.τ..λ..) y 34 (σχεδὸν γὰρ οὗτοι οἱ λόγοι οἱ αὐτοὶ τῷ Ἡρακλείτου. ὁ γὰρ λέγων κ.τ..λ..); 1062a32 (donde se acusa a Heráclito de no haber entendido lo que él mismo decía, y haber adoptado la opinión de que afirmaciones contradic-

Como tesis filosófica y eje estructurador del *lógos* en los fragmentos, la presencia de la unidad en la oposición es ubicua y sumamente diversa. Pero su reducción interpretativa a una fórmula única (como la que hemos adoptado, 'unidad en la oposición'), requiere algunas aclaraciones.

Vista desde la perspectiva histórica, la tesis de la unidad (en contraste con la afirmación de la multiplicidad como pluralidad dispersa) es al menos uno de varios rasgos definitorios del auténtico pensamiento filosófico (a pesar de que, ciertamente, no sea una condición suficiente *per se*, ni una característica exclusiva): toda filosofía es un dar razón de la unidad, aunque no toda idea o concepción de la unidad es filosofía. La separación de Tales de Mileto de la tradición anterior radica, en gran parte, en la concepción 'subyacente' de la unidad en las ideas que por lo común se le atribuyen (ante todo, el agua o lo húmedo como principio unificador universal). Una categoría central en la filosofía milesia, retomada y elaborada por Anaximandro y Anaxímenes es (probablemente) φύσις (no documentada en la tradición *filosófica* antes de Heráclito): la unidad total es conceptuada como un orden racional dinámico, un sistema coherente, en el que el hombre está incluido, y que puede, en principio, ser objeto de comprensión.

Es interesante comprobar que una consciencia del orden inmanente del mundo vital (y precisamente como objeto de γνῶσις) adquiere expresión mucho antes de la filosofía. En Arquíloco, por ejemplo, encontramos ya una clara idea de algo muy semejante a una ley del dinamismo que rige todas las cosas. Al fin de un memorable pasaje, un monólogo que asume la forma de un diálogo del poeta con su propio θυμός, dice Arquíloco: "comprende el ritmo a que están

torias acerca de las mismas cosas pueden ser verdaderas); 1063b24 (*vs.* Heráclito y Anaxágoras); 1067a4 (ὥσπερ Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίγνεσθαι ποτε πῦρ); 1078b14 (τοῖς Ἡρακλειτείοις λόγος ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων...). En todos los casos en que ocurre el término *lógos*, éste tiene el sentido de "discurso", "tesis" o "argumento", y brilla por su ausencia un reconocimiento de su sentido "técnico".

sujetos los hombres".[4] La palabra *rhusmós* designa aquí el orden dinámico, específicamente temporal y moral, el cual consiste justo en la polaridad, la alternancia objetiva de bienes y males, de cuyo conocimiento y aceptación dependen el *ê̱thos* y la felicidad. Muy revelador es el hecho de que, para Arquíloco, sea el *rhusmós* el que "tiene" (*ékhei*) al hombre, y que el saber correspondiente sea lo que da al hombre (o a su *thumós*) la posibilidad de no quedar preso en lo efímero, escindido por el vaivén de la vida. Quizás esto puede sugerir que un aporte específico de la filosofía fue (ya en el modelo milesio) una gradual explicitación del carácter universal de la conexión entre las ideas de orden y unidad. En este contexto, Heráclito aparece como la culminación del proceso, como la articulación más completa y paradigmática, en la era arcaica, de la racionalidad como contraposición y unidad.

En cuanto al aspecto técnico-filosófico de la cuestión, la unidad *en la oposición* no es una idea de alcance exclusivamente lógico: no se trata sólo de afirmar que los contrarios (que por definición son *dos*) son, sin embargo, uno (una afirmación muy defendible y racional, si la entendemos en el sentido de que los contrarios son, por ejemplo, partes o elementos componentes de una unidad mayor). Ésta es, además, una cuestión radicalmente metafísica: de lo que se trata, sobre todo, es de ver que ambos contrarios son "uno y lo mismo" justo *porque* se oponen. Lo principal es apuntar al modelo teórico implicado, que es la unidad como síntesis (en contraste con la unidad como identidad). En este reconocimiento radica uno de los puntos de apoyo para apreciar una profunda diferencia de Heráclito con Parménides.

Si prestamos atención al lenguaje heracliteo, reconoceremos que los contrarios, como tales, en general y en abstracto, no son objeto

[4] Arquíloco, fr. 67 (Diehl): γίγνωσκε δ᾽ οἷος ῥυσμὸς ἀνθρώπους ἔχει. *Cf.* Theognis, 963 y ss., donde *ruthmós* se aplica (junto con *orgé̱* y *trópos*) al temperamento o carácter individual, que los malvados suelen disfrazar, concluyéndose: τούτων δ᾽ ἐκφαίνει πάντων χρόνος ἦθος ἑκάστου ("de todos éstos, el tiempo saca a la luz el carácter de cada uno"). En Teognis, *khrónos,* en cuanto revelador del verdadero ser, ocupa el lugar del *rhusmós* de Arquíloco.

explícito de declaración alguna. Sin embargo, parece haberse operado una síntesis en las múltiples alusiones dispersas. Lo más cercano a una formulación axiomática concerniente a la oposición en cuanto tal, puede encontrarse en la personificación de Pólemos y Eris, y en las ideas de *phúsis* y *harmoníe̱*.[5] En otros fragmentos, los contrarios suelen aparecer bajo la forma de una pareja determinada, por ejemplo, "la vía [*hodós*] recta y la curva, una y la misma" (B59), o "camino [*hodós*] arriba abajo, uno y el mismo" (B60), o "común [*xunón*] el principio y el fin en el círculo" (B103). Los opuestos son mencionados (y así separados) sólo para ser paradójica e inmediatamente identificados (y así reunidos). Estos tres ejemplos, cuyo ámbito de aplicación parece geométrico y espacial, en conjunto parecen ilustrar bien un sentido posible del adjetivo *palíntropos* ("de direcciones opuestas"), aplicado a *harmoníe̱* en B51. En las formulaciones más radicales, la omisión de un verbo que haga la función de cópula, o de una conjunción gramatical entre los términos contrapuestos constituye uno de los rasgos más notables del estilo y el pensamiento de Heráclito: "mortales inmortales, inmortales mortales" (B62); "El dios: día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre" (B67). La yuxtaposición de un verbo y el objeto contrario es otro recurso frecuente: "viviendo su muerte, muriendo su vida" (B62); "Muerte" es "nacer" (B36). Las modalidades de expresión o formulación son mucho más numerosas, pero la perspectiva común cifra la unidad en *la positividad de la negación*: cada uno de los contrarios es lo que es en sí y por sí mismo en cuanto que refiere, de modo necesario, al otro. Esto es lo que expresa primariamente el *lógos* de Heráclito: la positividad de la oposición como clave de la estructura de la unidad. La antítesis no es ninguno de los dos términos contrapuestos, sino su relación, que es sólo otra manera de decir su *lógos*.

Por ser la expresión de tal unidad, esencialmente compleja, sintética o dialéctica, el *lógos* mismo, al menos en tanto que genuino *principio* o *arkhé̱*, no tiene, ni puede tener, contrario. Pues, como ar-

[5] *Cf. supra*, cap. v.

gumentaba Aristóteles, de cualquier cosa puede decirse, o que es un principio, o bien, que tiene, deriva y depende de un principio. Y si es un principio, entonces tiene que carecer de principio.[6] Así también, el *lógos* no tiene contrario (algo así como un *antilógos*) porque es, él mismo, "todos los contrarios" (para emplear la glosa de Hipólito a B67, que se refiere a *ho theós*): en cuanto ley inmanente, el *lógos* es uno (en el sentido de 'único'), a la vez que abarca y *es* la multiplicidad de todas las cosas.

Que todas las cosas devienen según un *lógos* único (B1, B50) es, pues, una declaración que podemos tomar como verdad de rango literalmente principal (que por eso está justo al *principio* del escrito). En la forma y el contenido de esta *arkhé̱ enantíote̱tos*, este principio de contrariedad, están patentes, a la vez, la unidad y la oposición con alcance universal: hay *un lógos* según el cual *todas las cosas* devienen. Además del contraste polar uno-todos, la propia palabra "devenir" (*gígnesthai*) implica siempre devenir *otro*: lo *mismo* permanece *alterándose*: μεταβάλλον ἀναπαύεται, "cambiando reposa" (B84a). Si el *lógos* es la voz y el lenguaje del ser (que es devenir), podría decirse, sin deformar el espíritu originario, que la forma natural del cambio es la contradicción: el *lógos* de Heráclito no sólo dice, sino también, y sistemáticamente, contradice. La unidad en la oposición, el meollo de la ontología heraclitea, no sólo encuentra aplicación en el orden cósmico, sino que es también a la vez axioma en su idea del hombre, en su teoría del lenguaje y es principio rector en su poética.

La dimensión metafísica del pensamiento de Heráclito radica sobre todo en la compleja unidad del *lógos*. Por ello, al asumir esta unidad como guía y criterio hermenéuticos, resulta imprescindible

[6] Me refiero a *Física*, IV, 203b, donde el tema es el infinito (*ápeiron*): ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἐξ ἀρχῆς, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας [...] Διὸ καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ᾽ αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, κτλ. ("Pues cualquier cosa es principio o viene del principio, pero de lo infinito no hay principio: pues sería límite de sí mismo [...] Por eso, según decimos, no hay principio de éste [el principio], sino que éste parece serlo de las otras cosas, y todas las cosas abarca y a todas las gobierna...").

permanecer fieles a la trabazón de los temas, que, naturalmente, no puede soslayar el eje "cósmico" y el eje "antropológico" (aludo aquí, con cierta vaguedad, a un aspecto importante de macrointerpretaciones como la de Jaeger o la de Kirk). Aunque es innegable que algunos fragmentos tratan del mundo "natural", el cosmos físico, el medio constante es siempre un *lógos* (una *gnṓmē* que asume formas expresivas diversas), una expresión cuidadosamente articulada que parece siempre decir lo mismo, pero siempre de maneras distintas. Pero los fragmentos 'cósmicos' son indiscernibles de los 'antropológicos' (como muestran elocuentemente B1, B30, B90, y B114, por ejemplo). Y aunque pudiera admitirse que son sólo algunos fragmentos los que hablan *de* los hombres, no sería menos cierto que todos hablan *a* los hombres. La agrupación de los textos en cosmológicos y antropológicos es descaminadora.[7] Hemos visto ya cómo, incluso en los fragmentos más "cosmológicos", el *lógos* se refiere, una y otra vez, a los hombres.

Ánthrōpoi es, de hecho, el término que expresa lo que se opone a *lógos* en el proemio. Pero esta oposición no es escisión excluyente. El hombre es espejo del cosmos. Nos hemos acostumbrado a privilegiar los fragmentos "cósmicos", interpretado este adjetivo en un estrecho y anacrónico sentido, según el cual se trataría del mundo natural, *con exclusión del humano*. Si, por compensar, se habla también de fragmentos "antropológicos" o "antropocéntricos", tal recuperación, en la medida en que importa la previa escisión de los términos, está condenada de antemano al fracaso, como interpretación comprehensiva. La unidad del *kósmos* y el hombre es, por el contrario, el alfa y la omega, el contenido manifiesto y la forma recurrente con que se nos da la filosofía de Heráclito.

[7] *Cf.*, por ejemplo, A. García Calvo, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito* [*sic*], p. 4: "fue [...] una desgracia que a un estudioso tan docto como G. S. Kirk se le ocurriera dividir los fragmentos entre los "cosmic fragments" y los otros, que es precisamente la división que más decididamente debe no hacerse, entre una física y una lógica".

En alguna medida, así pues, no le faltaba razón a aquel comentarista antiguo (Diódoto el gramático), quien, oponiéndose a la interpretación aristotélico-teofrastea, dijo que la *phúsis* no era el tema de las sentencias heracliteas: el sentido del *lógos* de Heráclito no sería una explicación del cosmos físico *per se*, sino un tratamiento de éste como "ejemplo" del hombre mismo en su ámbito propio (περὶ πολιτείας).[8] Como observa Kahn, "ésta es una afirmación exagerada, pero apunta en la dirección correcta".[9] A este respecto, es instructivo recordar un pasaje poco comentado en Sexto Empírico,[10] donde cita a los tres milesios por nombre, junto con Empédocles, Parménides y Heráclito, todos en cuanto representanes de la extraña tesis

[8] *Cf.* Diógenes Laercio, IX, 15: πλεῖστοι τέ εἰσιν ὅσοι ἐξήγηνται αὐτοῦ τὸ σύγγραμα [...] τῶν δὲ γραμματικῶν Διόδοτος, ὃς οὔ φησι περὶ φύσεως εἶναι τὸ σύγγραμμα, ἀλλὰ περὶ πολιτείας, τὸ δὲ περὶ φύσεως ἐν παραδείγματος εἴδει κεῖσθαι. ("Muchos son los que han interpretado su escrito [...] y entre los gramáticos [está] Diódoto, quien dice que el escrito no es sobre la naturaleza, sino sobre la *politeía*, pero lo relativo a la naturaleza está puesto a modo de ejemplo".) *Cf.* también A. García Calvo, *op. cit.*, pp. 14–25, donde justifica su propuesta de ordenación.

[9] Charles H. Kahn, *The Art and Thougth of Heraclitus*, p. 21: "This is an overstatement, but it points in the right direction. Diels came still closer to the mark when he observed that Heraclitus was interested only in the most general conception of Ionian physics, and that his real starting point was 'I went in search of myself'".

[10] Sexto Empírico, *Adv. math.*, 5–7 (= *Pros logikous*, I). M. L. West (*Early Greek Philosophy and the Orient*, p. 112), quien cita la última frase, advierte con razón que testimonios como éste "have often been despised or ignored by scholars" (en nota se hace referencia a G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, pp. 7, 11). La conclusión a la que esto apunta, continúa West, "was drawn from the fragments themselves by the most penetratingly original of modern students of Heraclitus. He wrote that Heraclitus' philosophy 'has a religious end-purpose', and that Heraclitus 'offers just so much physical explanation as he needs for the comparison of the microcosm with the macrocosm; the rest is valueless to him' (Karl Reinhardt, *Parmenides*, pp. 193, 201)". La última de las apreciaciones de Reinhardt citadas por West la admitimos con entusiasmo. La primera, en cambio, que el propósito último de la filosofía de Heráclito es religioso, nos parece más vulnerable y difícil de establecer, justamente a partir de los textos mismos.

de que la filosofía consta de una sola 'parte', la 'física' (φυσικὸν [...] μέρος). Para aclarar un poco la segunda tríada, en la que no todo el mundo concuerda, Sexto invoca el testimonio de Aristóteles acerca de Empédocles como inventor de la retórica, y hace él mismo la apreciación de que Παρμενίδης δὲ οὐκ ἂν δόξαι τῆς διαλεκτικῆς ἀπείρως ἔχειν (literalmente, "Parménides no parecería ser inexperto en la dialéctica", cuya invención recuerda Sexto ahí que el mismo Aristóteles la atribuía a Zenón).

En este punto, aparentemente incómodo dentro de los estrechos márgenes de la interpretación fisicalista, Sexto cualifica la denominación aristotélica y añade: ἐζητεῖτο δὲ καὶ περὶ Ἡρακλείτου εἰ μὴ μόνον φυσικός ἐστιν ἀλλὰ καὶ ἠθικὸς φιλόσοφος ("se [o quizás 'él' = Aristóteles] investigaba, acerca de Heráclito, si *no sólo* es un físico *sino también* un filósofo moral"). Lo que está en juego aquí no es sólo cómo encaja Heráclito en una clasificación helenística de las partes de la filosofía (nimia cuestión), sino el rechazo fundado de las interpretaciones reduccionistas de su pensamiento, y la recuperación del sentido de su unidad y su contenido efectivos.

La célebre imagen de los tres círculos (o esferas) concéntricos, una joya de la interpretación de Jaeger[11] (a la vez fruto de una larga tradición interpretativa y base de la visión contemporánea) consigue al menos comunicar la unidad fundamental de la concepción heraclitea, al menos en tanto que ve a lo humano como el ámbito central, rodeado por el cósmico y *luego* el teológico (siendo éstos últimos dos aspectos en los que radica lo más discutible de su interpretación). Si retenemos de esta perspectiva el innegable interés heracliteo por lo humano, y sin privar a éste de su carácter metafísico, la ocupación heraclitea con lo universal estaría estrechamente ligada con una preocupación vital, existencial, y motivada por un diagnóstico, negativo pero en el fondo optimista, de la condición humana: sería imprescindible conocer aquélla, la estructura universal de lo que es, para poder

[11] *Cf.* Werner Jaeger, *Paideia*, IX, pp. 179–180; *La teología de los primeros filósofos*, VII, esp. pp. 118–119, con nn. 35 y 36.

entender ésta, la condición humana, y corregirla. Heráclito no es sólo importante por el aspecto metafísico de su pensamiento, sino también por el profundo sentido humanista de éste: ambas cosas son, en él, inseparables.

Si el reconocimiento de lo uno-común, lo universalmente presente y verdadero, nos ha llevado a descubrir la dimensión cósmico-ontológica del *lógos* (su unidad con *kósmos* y *phúsis*), si está claro que una verdad básica del pensamiento de Heráclito es que hay un *lógos del ser*, hay que insistir también en que no hemos llegado al fondo del problema: apenas hemos arañado la superficie del *ser del lógos*. Pues es evidente que en el *kósmos* de Heráclito el hombre es, por excelencia, justamente eso: *el ser del lógos*, de la palabra y la razón. Dentro de sí mismo, en lo más profundo del alma humana, habita un (¿o *el*?) *lógos*. ¿Cómo puede ser, entonces, que el ámbito humano sea el único en el que rige la sinrazón? O ¿acaso la irracionalidad que lo humano exhibe por doquiera es parte del designio de la ley divina (B114), de la inteligencia (el designio racional, *gnóme*) "que lo gobierna todo a través de todo" (B41)? ¿Cómo se relaciona el *lógos-kósmos* con el ser del *lógos*, que es también el ser de la *húbris*? ¿Quién es, dentro del *kósmos* de Heráclito, el hombre?

Despiertos y dormidos: *lógos* como proporción o analogía

La paradoja del *lógos del ser* y *el ser del lógos* es sólo una manera distinta de enfocar el contraste entre *lógos eón aieí* y *axúnetoi ánthropoi* del proemio: respecto del *lógos*, que es objeto epistémico y principio de inteligibilidad universal, los hombres son incomprensivos. Esta incomprensión es presentada como algo constante, persistente (*antes y después* de haberlo escuchado). Que "los hombres" puedan ser descritos como incomprensivos e ignorantes deriva, en primer lugar, del carácter manifiesto del *lógos* (su inmanencia en la vida de aquéllos), que —como la incomprensión— también es constante. El segundo factor implícito de la incomprensión es la comunidad de la facultad

de pensamiento (sugerida irónicamente en B2 y declarada expresamente en B113).[12] La persistencia penetra, pues, los extremos "subjetivo" y "objetivo" de la relación ("epistémica") entre hombres y *lógos*: la presencia del *lógos* (la luz que siempre está ahí y de la que es imposible ocultarse, lo que todos ven y lo que lo ve todo, B16) es contrastada con la opacidad de la *in*consciencia de los hombres. La imagen luminosa de un *lógos* autoconsciente, que habla de sí mismo, y al cual nada se sustrae, se contrapone narrativamente a una fuerte denuncia de la incapacidad de los hombres para captar lo más evidente, lo que tienen frente a los ojos, lo que oyen sin entender, aquello con que se topan cada día (como el sol) y, sin embargo, les parece extraño o ajeno (ξένος [B72b] sugiere quizás un contraste con ξυνός): como los sordos, presentes pero ausentes (B34).

Esta ajenidad o alienación epistémica, que parece parte del designio del *lógos* único, es el punto central de la ana*logía* despiertos-dormidos, el tema propio de la sentencia final de B1, iii. Con esta analogía, o metáfora, coincide también B2, que reproduce el dilema a su propio modo y remata espléndidamente el proemio con una ironía: "aunque el *lógos* es común, los más (*hoi polloi*) viven *como si* tuvieran (*ho̱s ékhousin*) una inteligencia privada (*idíen phróne̱sin*)". La idea central del proemio, es, así pues, la notoria ausencia del saber en la vida humana, que por eso es presentada como indiscernible del dormir:

B1, iii:
τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους
λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν
ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.

B1, iii:
A los demás hombres
se les escapa cuanto hacen despiertos
igual que cuanto no advierten dormidos.

[12] *Vid. infra*, pp. 275 y ss.

Es notable, primero, que se trate aquí de los *otros* hombres (*állous*, contrapuestos a *egó*), porque este punto implica una neta restricción de la universalidad de la atribución de negligencia cognoscitiva y, segundo, porque aquello de lo que éstos son inconscientes y negligentes (literalmente "descuidan", "no advierten": *lanthánei, epilanthánontai,* con sentido opuesto a "conocen") es aquí "cuantas cosas *hacen*", porque esto sugiere la presencia del *lógos* en la acción (*poieîn*), y su operatividad efectiva en las propias vidas de *hoi álloi ánthropoi* (de modo paradójico, *lógos* corrobora aquí lo dicho en B51, "difiriendo concuerda consigo mismo": presente justo en cuanto objeto de *des*conocimiento). De aquí parte el sentido ético del *lógos*, como imperativo que hay que escuchar y obedecer. Pero, además, el *lógos* consiste en el enlace del dormir y el estar despiertos. La unidad de sueño y vigilia tiene aquí un sentido crítico, de signo principalmente epistémico: el *lógos* se presenta como una literal analogía que ilustra la situación de la mayoría *respecto del saber verdadero.* El punto crítico, que los hombres son los mismos en el sueño y la vigilia, es decir, ignorantes e inconscientes de lo que ellos mismos hacen y son, contrasta con el trasfondo de la presencia y la reflexividad del *lógos*, la cual, aunque primariamente epistémica y ontológica, contiene también una dimensión ética, existencial. En el soñar el ser, y sobre todo en la posibilidad de despertar de ese sueño, lo que está en juego es el sentido (*lógos*) de la vida.

Esta impresión parece confirmarse en lo que, a primera vista, parece una formulación general de la unidad de los contrarios (B88), donde recurre *lo* despierto-*lo* dormido:

> Lo mismo en nosotros [o: para lo uno] es viviente y muerto,
> y lo despierto y lo que duerme,
> y joven y viejo:
> pues estas cosas, transpuestas, son aquéllas,
> y aquéllas, a su vez transpuestas, éstas.[13]

[13] B88 ([Plutarco], *Cons. ad Apoll.,* 10, p. 106E): ταὐτό τ᾽ ἔνι [ἑνὶ?] ζῶν καὶ

El cotejo con B88 hace resaltar aún más que lo específico de la imagen final de B1 es que constituye una analogía con sentido ético y epistemológico. B88 declara la identidad (ταὐτό) de tres pares de contrarios (que parecen aplicables, aunque no exclusivamente, a la vida *humana*; el texto presenta aquí dificultades).[14]

Los tres pares parecen ejemplificar contrarios sucesivos, los cuales, para guardar relación de analogía, debieran situarse como fases de un proceso continuo en una misma dirección. El caso despierto-dormido es el único obviamente reversible —lo cual es quizás el punto medular de este texto, es decir, la sugerencia de la reversibilidad en los *otros* dos casos. Es curioso observar que el efecto que produce este otro contexto (mucho más general que el de B1, iii) en el par despierto-dormido, es privarlo del carácter problemático y de las implicaciones ético-epistémicas que tenía en el proemio. Además, puede entenderse que la identidad se aplica a cada una de las parejas (viviente = muerto, despierto = dormido, joven = viejo), o a la serie entera, por pares (viviente-muerto = despierto-dormido = joven-viejo), o a ambas posibilidades. Pero de cualquier manera, las tres parejas parecen cualidades o estados sucesivos que remiten a un sujeto tácito. Si así es, "lo despierto es lo mismo que lo que está dormido" parece una descripción oblicua del sujeto de sueño y vigilia, es decir, nosotros mismos, y podría leerse, quizás, como una alusión a nuestras *psukhaí*.

La tesis específica de B88 ("lo despierto es lo mismo que lo durmiente"), con su énfasis en la definición del movimiento entre los contrarios como mismidad, no es equivalente a la analogía de B1 (aunque la complemente, y aunque, en cierto sentido, haya también

τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

[14] La forma ἔνι es gramaticalmente desconcertante, en cuanto que no refiere a ninguno de los términos incluidos en la cita textual. La mayor parte de los traductores se basan en el comentario introductorio del seudo Plutarco [ἐν ἡμῖν αὐτοῖς], y traducen "en nosotros". (*Cf.* C. H. Kahn y A. García Calvo, *ad loc.*) En este caso, nos parece preferible la lección ἑνὶ que propone Mouraviev, la cual es enteramente plausible y da un mejor sentido.

aquí una analogía, pero otra, entre los tres pares de contrarios enumerados). B88 expresa una idea distinta de la del proemio, la cual sería algo así como la afirmación de que "*los hombres* incomprensivos *son los mismos*, despiertos y dormidos". La analogía del proemio, más que una ejemplificación concreta del principio que enuncia B88, es un desarrollo irónico de la inadvertencia humana (semejante al juego "ausentes-presentes" en B34), que anticipa la *idíe phrónēsis* de B2 (la cual resulta así idéntica al sueño).

El principio específico despierto = dormido, y su desarrollo, en las líneas de B88, no parece tener aplicación inmediata en B1, donde de lo que se trata es de la mismidad de la actitud humana mayoritaria y cuyo punto es mostrar que, despierto, el hombre común es como uno que durmiera, comparado con un verdadero sabio (durmiente: despierto, despierto : sabio). El resultado de esto es, por un lado, una absolutización del sueño y la ignorancia en la vida de "los otros hombres" (con la correspondiente relativización de la vigilia y el saber) y, por otro, una proyección de la aspiración a un saber verdadero como suprema forma de consciencia (el contraejemplo implícito lo proporciona, desde luego, la figura del propio Heráclito, en quien el contraste sueño-vigilia adquiere su verdadero sentido, y sólo desde cuya perspectiva tiene sentido la ironía). El sentido prescriptivo de la unidad despiertos-dormidos en B1 sugiere, pues, un contexto diferente del que evoca el carácter descriptivo de B88, y parece lejano al enigma de una unidad de vida y muerte, juventud y vejez. La imagen de los despiertos durmientes es la pieza central de la denuncia del sopor en que viven los hombres (denuncia basada, desde luego, en la idea del conocimiento como estructura fundamental de la vida humana) y conlleva el propósito de despertarlos.

Respecto de la muy citada afirmación heraclitea de que, dormidos, los hombres se vuelven, todos y cada uno, a sus "mundos" particulares y privados, mientras que los despiertos tienen un mundo único y común (B89),[15] hay que observar que es coherente con el proemio,

[15] B89 (Plutarco, *De superst.*, 3, p. 166E): τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν

pero también que puede ser sólo una paráfrasis (quizás a partir de B1, B2 y B30),[16] aunque una muy sugerente, por el juego de combinaciones que introduce, al oponer el *kósmos* uno y común a los *kósmoi* privados e ilusorios, emparejados respectivamente con los despiertos y los durmientes, recurso que parece hacer eco del contraste entre el *lógos* común (B1, B2) y los múltiples *lógoi* (B87, B108).

Dos fragmentos más sobre el dormir pudieran ser también pertinentes. Una primera aproximación revela un trasfondo contextual distinto, que quizás enriquece el enfoque inicial. En ambos casos, una afinidad temática con B88 resulta evidente de inmediato:

B26:
El hombre
en la noche enciende [o capta] para sí mismo una luz,
[muriendo] al extinguirse las miradas;
viviente, está contiguo al muerto,
al dormir [con miradas apagadas];
despierto, está contiguo al durmiente.[17]

B21:
Muerte es cuantas cosas vemos despiertos,
cuanto vemos dormidos, [es] sueño.[18]

κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι. ("Para los que están despiertos hay un único mundo común, pero de los que duermen, se vuelve cada uno al suyo particular".)

[16] Así, por ejemplo, Marcovich clasifica B89 (su fragmento 24) como paráfrasis. (*Vid.* también C. H. Kahn, *op. cit.*, p. 104, con n. 68, refiriendo a Bollack-Wismann.)

[17] B26: ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ [ἀποθανὼν] ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις], ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος. Algunos problemas de interpretación se disipan al identificar los distintos miembros, que producen combinaciones multívocas. (*Cf.* M. Marcovich, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*; C. H. Kahn, *op. cit.*, y A. García Calvo, *op. cit.*, *ad loc.*)

[18] B21 (Clemente, *Stromateis*, III, 14): θάνατος ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες

Estos dos textos iluminan la concepción que Heráclito tenía del sueño y de la muerte. Es notable, en primer lugar, el hecho de que, según la tradición poética, *Húpnos* es hermano de *Thánatos*.[19] La conexión inmediata entre ambos "terribles dioses", como los llama Hesíodo, que parece ya plenamente desmitologizada en Heráclito, aunque está llena de implicaciones de largo alcance para la idea filosófica del hombre (cuya discusión implicaría también el dar cuenta de la crítica heraclitea de las prácticas y las creencias religiosas imperantes), es innecesaria para entender el punto crítico de la analogía del proemio. Éste es, para decirlo con los términos lapidarios de la tesis que ilustra B57 con Homero, que ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν: "los hombres se engañan acerca del conocimiento de las cosas evidentes". Comparados con el proemio, B26 y B21 aportan un elemento nuevo, que es la integración de vigilia y sueño en un esquema en que figura prominentemente la muerte y cuyo sentido (a diferencia del mero hecho de la inmediatez de su conexión) no está claro de inmediato (aunque, verosímilmente, por exigencia de la simetría, implicaría la intervención de la vida). B26 parece una descripción del durmiente, desde una perspectiva objetiva, sugiriendo que el sueño ocupa una posición intermedia entre el estar despierto y el morir. B21, por su parte, parece ofrecer una caracterización de *thánatos*: "cuantas cosas vemos despiertos", para contrastarla con *húpnos*, "sueño", la definición de cuanto experimentamos dormidos. Proyectando esto retrospectivamente sobre B1, iii, sueño y muerte son los contenidos objetivos ignorados de las experiencias de los otros.

ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες ὕπνος (ὕπαρ?). La propuesta de Marcovich de enmendar *húpnos* con *húpar* es probablemente abusiva e innecesaria. (*Cf.* C. H. Kahn, *ad loc.*)

[19] *Cf. Iliada*, XIV, 231: Ὕπνῳ ... κασιγνήτῳ θανάτοιο (*cf.* 233, 242), y XVI, vv. 672, 682: ὕπνῳ καὶ θανάτῳ διδυμάσιν; Hesíodo, *Teogonía*, vv. 211–212: Νὺξ δ᾽ ἔτεκε στυγερόν τε Μόρον καὶ Κῆρα μέλαιναν / καὶ θάνατον, τέκε δ᾽ Ὕπνον, ἔτικτε δὲ φῦλον Ὀνείρων; *cf.* vv. 756 y 758–759.

Lógos está presente, como principio de relación y proporción, en la *unidad* del contraste despiertos-dormidos de B1: *hokósa ergerthéntes poioûsin*, "cuanto hacen despiertos" resulta ser equivalente de *hokósa heúdontes epilanthánontai*, "cuanto descuidan [al estar] dormidos". El cuidadoso fraseo sugiere una asociación que permanece implícita: la liga despiertos-atentos (al *lógos*, o lo que B89 llama *koinòs kósmos*). Para que surja la analogía, hay que tomar despiertos y dormidos literalmente, deslizando el énfasis a la idea del descuido. Despiertos, los otros obran como si durmieran, *porque* no entienden el *lógos*. La vigilia verdadera, a su vez, queda contrastada de manera implícita con el mero estar despierto, es decir, el simple no estar dormido. El despierto mira, con los ojos bien abiertos, la muerte y el sueño.

La unidad de estos contrarios (despiertos-dormidos) no es, en B1, sólo un ejemplo concreto de la ley universal de *Lógos-Phúsis-Pólemos*, sino una sugerente e indirecta caracterización de la condición humana, en la que se hace del conocimiento un constituyente primario de la *phúsis* en el hombre. En este punto, aunque sea de modo breve, vale la pena indicar que éste es un tema preñado de motivos que desarrollan algunos de los más clásicos pasajes platónicos en los que se fija definitivamente el concepto de 'filosofía'. Pudiera, por ejemplo, invocarse la *Apología de Sócrates* platónica, y compararse la alienación de los hombres en Heráclito con aquella *otra* ignorancia, quiero decir, no la noble ἄγνοια o ἀμαθία[20] de Sócrates (que es, dialécticamente, σοφία humilde), sino la de sus interlocutores, la que podría llamarse

[20] No es gratuito que en las primeras y las últimas palabras de esta obra, de valor incalculable por cuanto hace a la definición de la idea de la filosofía, haya una afirmación de ignorancia (17a2: οὐκ οἶδα 42a4: ἄδηλον παντὶ πλὴν εἰ τῷ θεῷ). Entre muchas otras afirmaciones explícitas de ignorancia, en el corazón del argumento apologético, pueden citarse 19c5: ὧν ἐγὼ οὐδὲν οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν πέρι ἐπαΐω (*cf.* c8); 20c2: ἀλλ᾽ οὐ γὰρ ἐπίσταμαι; 21b4–5: ἐγὼ ... οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν σύνοιδα ἐμαυτῷ σοφὸς ὤν; *cf.* la distinción entre saber y creer en 21d5: οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἴομαι. Es importante la universalización de la ignorancia ante la muerte en 29a6: οἶδε μὲν γὰρ οὐδεὶς τὸν θάνατον.

"ignorancia perfecta"; de las dos, ésta es la peor, la ignorancia que se ignora a sí misma.[21]

Ciertamente, hay dos ignorancias y dos saberes en juego aquí (el pasaje del oráculo en la *Apología*),[22] y Sócrates mismo es, sin duda, el paradigma de la ignorancia que, con justicia, ha sido calificada desde antiguo como "docta" o sapiente (y que él mismo identifica con la *anthrōpíne sophía*, "sabiduría humana"). El corazón de la *Apología* es la idea misma de la filosofía como ignorancia sapiente, como autoconsciencia humilde, de donde viene también la caracterización del hombre como ser filosófico. Quizás sea por eso en retrospectiva iluminador que, para Heráclito, como también para el Sócrates de la *Apología* platónica, aun despiertos, "los hombres" viven dormidos. En efecto, después de compararse con un tábano enviado por Apolo para bien del enorme caballo aletargado que es el *dē̂mos* de Atenas (30e), Sócrates dice a los atenienses: "Pero quizás vosotros os impacientéis, como los que están adormilados, cuando son despertados, e irritados seáis persuadidos por Ánito y me hagáis morir. Después podríais terminar el resto de la vida durmiendo".[23]

Para el Sócrates platónico, los atenienses viven una vida que no es sino una complaciente inconsciencia, una reprobable incomprensión de su propio ser y sus propios intereses. También en el libro VII de la *República* es notable la recurrencia de la analogía heraclitea del sueño y el conocimiento: las disciplinas geométrico-matemáticas, aun si tienen lo inteligible por objeto propio, no hacen más que "soñar con el ser",[24] mientras que la dialéctica —en cuyo nombre está implicado

[21] *Cf.* 29b2–3: ...τοῦτο πῶς οὐκ ἀμαθία ἐστὶν αὕτη ἡ ἐπονείδιστος ἡ τοῦ οἴεσθαι εἰδέναι ἃ οὐκ οἶδεν;

[22] *Cf.* 21b–22e. Especialmente claro es 22e2–4, en su distinción de los dos saberes y las dos ignorancias: μήτε τι σοφὸς ὢν τὴν ἐκείνων σοφίαν μὴτε ἀμαθὴς τὴν ἀμαθίαν, ἢ ἀμφότερα ἃ ἐκεῖνοι ἔξουσιν ἔχειν.

[23] *Ibid.*, 31a3: Ὑμεῖς δ᾽ ἴσως τάχ᾽ ἂν ἀχθόμενοι, ὥσπερ οἱ νυστάζοντες ἐγειρόμενοι, κρούσαντες ἄν με πειθόμενοι Ἀνύτῳ ῥᾳδίως ἂν ἀποκτείναιτε· εἶτα τὸν λοιπὸν βίον καθεύδοντες διατελοῖτε ἄν...

[24] Platón, *República*, VII, 533c1: ὁρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν,

el *lógos*— es la ciencia máxima que tiene por objetivo último la contemplación (νοῦς, νοεῖν) de la Idea del bien, estado que corresponde a la suprema vigilia. No sobra insistir en que la proporcionalidad es uno de los sentidos decisivos del *lógos* que desempeña una función sin duda capital en las tres analogías de los libros VI–VII, el sol, la línea y la caverna, y en que la última comienza señalando que el tema es nuestra propia naturaleza (*he̱metéran phúsin*), respecto de la educación y la carencia de ésta (*paideía kaì apaideusía*).[25]

La analogía final del proemio es, pues, un enfoque de la *phúsis* humana. Y, después de la metáfora de la ley divina de B114, el pasaje concluye con la ironía de B2, que consiste en hacer expreso que esta ignorancia "perfecta" (es decir, perfectamente aislada, privada y 'peculiar' en el peor sentido), se ve a sí misma como pensamiento inteligente, φρόνησις (*hápax legómenon* en los fragmentos auténticos). El falso saber que se atribuyen a sí mismos *hoi polloí*, "los muchos", los más, no es sino mera apariencia y alienación ante lo común. El contrapunto de este énfasis crítico en las escasas capacidades cognitivas de los más (es decir, la elaboración positiva de la idea de φρόνησις), en este pasaje inicial (B1–B114–B2), queda como un germen que habrá de desarrollarse y dar fruto en otros pasajes: en toda la serie que involucra τὸ σοφόν, y en los fragmentos "éticos", pero no por implícita es menos importante para una adecuada interpretación de la concepción heraclitea de nuestro ser. Por ahora, no parece, pues, irrazonable identificar *ánthro̱poi* de B1 y *polloí* de B2: los "hombres" a quienes *lógos* se refiere inicialmente son "los más".

ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς [*sc.* αἱ λοιπαί τέχναι] ἰδεῖν... "vemos cómo no hacen [*sc.* las demás artes] sino soñar con el ser, pero que les es imposible tener de él una visión de vigilia..." (trad. de Antonio Gómez Robledo).

[25] *Ibid.*, *cf.* VI, 504e–511e (el sol y la línea dividida); VII, 514a1–2: ...ἀπείκασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καί ἀπαιδευσίας.

La tipología de *hoi ánthropoi* y la racionalidad como criterio

Hoi polloí es una expresión cargada de contenido social y moral (más bien negativo). B17 completa el cuadro de la negligencia humana:

> Muchos no piensan bien las cosas con las que se encuentran, ni las conocen después de haberlas aprendido, pero se creen que sí.[26]

Este fragmento es especialmente interesante por varias razones. En primer lugar, porque, si lo leemos junto con las demás referencias a la *phúsis* de "los hombres", se hace patente una notable penetración en el aspecto epistémico de la vida de éstos, los durmientes. La *diaíresis katà phúsin* comienza con la disociación del pensamiento de "muchos" y sus objetos inmediatos, para concluir con la separación de conocimiento y aprendizaje como característica de la creencia de la mayoría. De nuevo, una segunda mirada revela una analogía positiva, muy cuidadosa e indirectamente formulada, entre *phrónesis* (como genuino *phroneîn* y *gignóskein*) y *lógos* (como presencia inmediata: aquello con que los hombres se topan cada día [B72b]: "tanto palabras como hechos" [B1]). El análisis de la seudo-*phrónesis* enfatiza así la discontinuidad de los términos opuestos: una *máthesis* que *no* es verdadera *gnósis*, sino mera *dóxa*.

La originalidad de la postura heraclitea, en su importe histórico y crítico, se percibe mejor al comparársela con ciertos versos de Homero:

> La mente de los hombres sobre la tierra es tal
> como el día que el padre de los dioses y los hombres les trae.[27]

[26] B17 (Clemente, *Stromateis*, II, 8): οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ ὁκοίοις ἐγκυρέουσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.

[27] *Odisea*, XVIII, 136: τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων / οἷον ἐπ᾽ ἦμαρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

y, todavía más de cerca, con Arquíloco:

> Para los hombres, el ánimo, Glauco, hijo de Leptines,
> se torna tal como el día que Zeus les trae,
> y sus pensamientos son tales como los hechos con que se
> encuentran.[28]

Arquíloco mismo imita a Homero y adopta, casi sin transformarla, la imagen del día (ἦμαρ) que el padre Zeus "trae a los hombres", imagen en la que está seminalmente concentrada la idea de lo efímero, que llegó a ser, en la tradición poética, el más poderoso elemento definitorio de la condición humana como tal. Con esta imagen, Arquíloco enfoca los pensamientos humanos como semejantes a las circunstancias cotidianas, resaltando así el carácter inestable de ambos. Los versos de la *Odisea* los dirige Odiseo (aún bajo el disfraz de mendigo) a uno de los pretendientes, y tienen no sólo un sentido profético (y trágico para el destinatario), sino también un tono de amenaza.[29] En la palabra *nóos* (que Arquíloco sustituye con *thumós*) se concentra todo lo referente al (débil) entendimiento humano. En otro lugar (fr. 67 Diehl)[30] elabora Arquíloco su propia concepción de la vida, en la forma de una auténtica máxima moral, una *gnó̱me̱*: γίγνωσκε δ᾽ οἷος ῥυσμὸς ἀνθρώπους ἔχει, "date cuenta de las alternativas a que está sujeto el hombre".[31] Es notable lo certero de la idea del ῥυσμὸς, el ritmo, la constancia del vaivén, la firme alternan-

[28] Fr. 68 Diehl: τοῖος ἀνθρώποισι θυμός, Γλαῦκε, Λεπτίνεω πάι / γίγνεται θνητοῖσ᾽, ὁκοίην Ζεὺς ἐφ᾽ ἡμέρην ἄγῃ, / καὶ φρονεῦσι τοῖσ᾽ ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν. Kahn (*The Art and Thought of Heraclitus*, p. 103) reconoce la conexión con Homero y Arquíloco; Fränkel (*Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, pp. 349–350) recae sólo en la conexión con Arquíloco.

[29] *Cf.* Francisco Rodríguez Adrados, *Líricos griegos. Elegiacos y yambógrafos arcaicos*, vol. I, p. 97, n. 1.

[30] *Cf. supra*, pp. 235–236, con n. 4.

[31] Cito aquí el fragmento en la traducción de Francisco Rodríguez Adrados, *op. cit.*, vol. I, p. 96.

cia que mantiene sujetos a los hombres. Es inmediatamente accesible aquí la idea de un orden inexorable que es a la vez algo en esencia dinámico, y resulta un tanto sorprendente (sobre todo después de la crítica expresa de B42, que censura justo a Homero y Arquíloco) la cercanía con la concepción global de Heráclito.

La sola terminología vuelve imposible que (en B17) Heráclito no haya pensado en estos dos pasajes (y muy especialmente en el fragmento 68 de Arquíloco). Pero la evidente afinidad terminológica no implica coincidencia siquiera en la concepción general subyacente: en los pasajes de los poetas, el efímero pensamiento de los mortales depende del arbitrio divino, del día que Zeus les trae. La implicación parece ser que la variabilidad de los juicios humanos refleja la variabilidad de los hechos circundantes, determinada por poderes trascendentes. En cambio, la afirmación de Heráclito tiene el sentido por completo opuesto: lejos de adecuar su pensamiento a aquello que tienen bajo las narices (¡ojalá así fuera!), los hombres (más precisamente, no la mayoría, sino el más vago "muchos") "no entienden" (οὐ φρονέουσι, "no piensan [bien]") las cosas con las que tratan día con día, ni las conocen luego de haberlas aprendido, pero encubren su incomprensión con el autocomplaciente "parecer" o "creer", con un matiz reflexivo: "creerse" (ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι). El punto de Heráclito es la persistencia de la incomprensión, que medra bajo su disfraz de saber.

Vale también la pena subrayar el uso de cuatro verbos que designan otras tantas formas de conocimiento: *phronéo̱*, "pensar", *gignósko̱*, "conocer", *mantháno̱*, "aprender" y *dokéo̱*, "creer". Los dos primeros son términos con que Heráclito se refiere preferentemente al saber auténtico (*cf.* el uso de los sustantivos correspondientes, como *phrê̱n* [B104], *phróne̱sis* [B2; *cf.* el uso análogo de *sophroneîn*, B112, B116], *gnó̱me̱* [B41, B78] y *gnó̱sis*), en tanto que los segundos suelen designan el seudosaber (*cf. polumathíe̱* [B40, B129; pero *máthesis* en B55 con sentido positivo], *doxásmata* [B70], *dokéonta* [B28]). La enumeración de verbos cognitivos no es, por supuesto, exhaustiva, pero sí reveladora. La *diaíresis katà phúsin* produce, justamente en B17, la

oposición fundamental en la teoría del conocimiento de toda la tradición filosófica, hasta la edad clásica: *dóxa-máthesis* frente a *phróne̲sis-gnó̲sis*. El punto principal es que el saber racional constituye el criterio o la medida de la valoración. La epistemología-ontología heraclitea tiene correspondencias significativas con su "antropología", su "ética-política", es decir, su visión de la comunidad social. B17 confirma el juicio negativo de B1 y B2 (la mayoría no sabe ni entiende lo más elemental) y profundiza en el análisis de la negligencia epistémica general señalando que el principal obstáculo para la adquisición de un auténtico saber es la propia opinión que los hombres tienen de sí mismos.

B104 cita un dicho de Bías (a quien Heráclito elogia por su *lógos* en B39): "los más son malos, mientras que hay pocos buenos" (οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί). *Polloì kakoí* se opone a *olígoi agathoí*, "pocos buenos". Así también, en B29, *áristoi* se opone a *hoi polloí*, y de los primeros se dice que eligen *hén antì hapánto̲n*, en tanto que los últimos "están satisfechos, hartos, cual ganado".[32] Esta caracterización final de B29 abre la puerta a una posible tipología heraclitea de los *ánthro̲poi* en general y de los *polloí* en particular, que quizás se despliega en un bestiario (¿irónico?), a través de las imágenes de cerdos que se deleitan con el lodo más que con el agua limpia,[33] asnos que prefieren la paja al oro,[34] bueyes que aman comer orobias,[35] aves que se lavan con polvo y ceniza,[36] perros que ladran a quienes no

[32] *Cf. supra*, pp. 160–172. El contraste axiológico se establece entre κλέος y κόρος.

[33] B13 (Clemente, *Stromateis*, I, 2, 2): εἰ δὲ μὴ πάντων ἡ γνῶσις, ὄνος λύρας, ᾗ φασιν οἱ παροιμιαζόμενοι, τοῖς πολλοῖς τὰ συγγράμματα· ὕες γοῦν βορβόρῳ ἥδονται μᾶλλον ἢ καθαρῷ ὕδατι ("y si el saber no [es] de todos, el asno de la lira, como dicen los que hacen proverbios, los libros [no son] para los muchos: los cerdos disfrutan con la suciedad más que con el agua limpia").

[34] B9 (Aristóteles, *Eth. Nic.*, K 5, p. 1176a3 y ss.): ὄνους σύρματα ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν.

[35] B4 (Alberto Magno, *De vegetab.*, VI, 401): *boves felices* diceremus *cum inveniant orobum* ad comedendum...

[36] B37 (Columella VII, 4, 4): ...si modo credimus Ephesio Heraclito, qui ait *sues caeno* cohortales aves pulveri *lavari*.

conocen.[37] Pero, mucho más que las posibles implicaciones sociales (peyorativas, que son transparentes y constituyen un lugar común), y las derivaciones moralizantes (que aproximarían a Heráclito demasiado a Esopo o a Semónides) es filosóficamente significativa la proporcionalidad de la relación que los *polloí* tienen con los *áristoi*, relación que es un eje importante de la visión heraclitea de la "filosofía política" y la "ética".

Desde luego, si tomamos juntos B29 y B104, ciertamente hay, frente o al lado de los *polloí*, los *agathoí* y los *áristoi*:

> ¿Cuál es su mente o su pensamiento?
> Se dejan persuadir por los aedos de los pueblos
> y toman a la muchedumbre por maestra,
> {no} sabiendo que "los más son viles, y [sólo] hay pocos buenos".[38]

Probablemente (a pesar de la opinión de Proclo, quien transmite la cita) Heráclito se refiere inicialmente aquí, no a los muchos, a la plebe, sino a los nobles efesios,[39] reprochándoles su errado sentido de los valores y, sobre todo, su obediencia a un paradigma epistémico y

[37] B97 (Plutarco, *An seni sit gerenda res publica*, 787C): τοίνυν μέγιστον αἱ πολιτεῖαι κακὸν ἔχουσιν, τὸν φθόνον, ἥκιστα διερείδεται πρὸς τὸ γῆρας· κύνες γὰρ καὶ βαΰζουσιν ὃν ἂν μὴ γινώσκωσι καθ᾽ Ἡράκλειτον...

[38] B104: (Proclo, *In Alcibiadem*, p. 255, 15 Creuzer). ὀρθῶς οὖν καὶ ὁ γενναῖος Ἡράκλειτος ἀποσκορακίζει τὸ πλῆθος ὡς ἄνουν καὶ ἀλόγιστον· τίς γὰρ αὐτῶν, φησὶ, νόος ἢ φρήν; δήμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλῳ χρείωνται ὁμίλῳ, οὐκ εἰδότες ὅτι "οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί". ταῦτα μὲν ὁ Ἡράκλειτος. διὸ καὶ ὁ σιλλογράφος "ὀχλολοίδορον" αὐτὸν ἀπεκάλεσεν. García Calvo (*op. cit.*, pp. 73–74), prefiriendo la versión de Clemente, suprime οὐκ, lo cual fortalecería la interpretación que asumimos.

[39] *Cf.* Marco V. García Quintela, *El rey melancólico,* pp. 80 y ss.: "...el sujeto del fragmento (*sc.* B104) es la aristocracia de Éfeso a la que se reprocha su mímesis con el pueblo" (p. 83). Como corroboración de esta perspectiva, que parece implicar una crisis social de valores, este autor cita a Teognis (665–666 y 797–798). Marcovich (*ad loc.*) cree que αὐτοί se refiere a los gobernantes efesios. Para Kahn (*op. cit.*, p. 175), la referencia es a los hombres en general ("the mass of mankind").

didáctico indigno de ellos. Si es así, lo más notable es la literal imparcialidad moral de Heráclito, cuya postura no se reduce a la censura de los más y la aprobación de los nobles, sino que hace a ambos grupos objeto de su reproche. En el fondo, la crítica básica a ambos tipos de *ánthro̱poi* es la misma: tanto los más (el vulgo) como los menos (los nobles efesios) carecen de inteligencia (*nóos*) y de todo pensamiento (*phré̱n*) sensato. De manera implícita, el verdadero *áristos* (quizá encarnado en Hermodoro [B121] y en Bías [B39]) es para Heráclito exclusivamente el *sophós*, el hombre que, aunque solo, vale lo que diez mil (B49), cuya *boulé̱* es "ley" (*nómos*), y quien no deriva su calidad de la cuna, sino de su saber: el criterio valorativo supremo es el conocimiento. El eje maestro de la visión antropológica de Heráclito es, pues, una proporción analógica: muchos-pocos : pocos-uno.[40]

El contenido sociológico y político de otros fragmentos confirma esta impresión y proporciona además los ejes básicos para trazar una imagen, que no resulta muy favorecedora, de la vida política a través de los ojos de Heráclito: "Los efesios adultos merecerían ser ahorcados todos y dejar la ciudad a los niños".[41] Según el trasfondo histórico que sugiere este último fragmento (B121), la Éfeso de Heráclito debió ser una democracia adversa a seguir el consejo del único hombre sensato (*sc.* Hermodoro), al que exilió precisamente por su mérito. La contraposición entre los efesios adultos y los *ané̱boi* comporta un elemento valorativo, y hay una ironía en la referencia a lo que tendrían merecido (*áxion*) los efesios adultos: el suyo es el cuestionable mérito de la *húbris*, en la que están contenidas las dimensiones epistémica y moral. Quizás por eso mismo, en otro lugar y con ánimo notablemente más benévolo (aunque no menos crítico), Heráclito invita al ciudadano efesio a cultivar las virtudes del silencio: "Es mejor ocultar la ignoran-

[40] Este punto es lúcidamente destacado por García Quintela, *op. cit.*, p. 87.

[41] B121 (Estrabón, XIV, 1, 25): ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι πᾶσι καὶ τοῖς ἀνήβοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν κ.τ.λ.; *cf.* también B125a (Tzetzes, *Comm. in Aristoph. Plut.*, 90a): μὴ ἐπιλίποι ὑμᾶς πλοῦτος, ἔφη, Ἐφέσιοι, ἵν᾽ ἐξελέγχοισθε πονηρευόμενοι.

cia (que llevarla en medio [de la *pólis*: ἐς μέσον])".[42] Este dicho se complementa bien con B110: "*no* es mejor, para los hombres, que se haga cuanto quieren".[43] La crítica de las prácticas religiosas, fundada en la ignorancia de los propios practicantes de ritos y cultos, bien documentada en varios fragmentos, es consistente con esta visión "antropológica". El criterio ético depende de, o incluso consiste en el criterio epistémico: la dignidad y bondad de la vida dependen de la presencia del saber. El conocimiento es visto en principio como un constitutivo del *ē̲thos*.

En el plano propiamente político, si nos atenemos a los fragmentos mismos,[44] la característica más importante de la propuesta hera-

[42] B109 (Estobeo, III, 1, 175): Ἡρακλείτου... κρύπτειν ἀμαθίην κρέσσον ἢ ἐς τὸ μέσον φέρειν. B95 (Plutarco, *Quaestiones convivales*, III, 1): ἀμαθίην γὰρ ἄμεινον, ὡς φησιν Ἡράκλειτος, κρύπτειν; *cf.* B125a.

[43] B110 (Estobeo, III, 1, 175): ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον. *Cf.* Teognis, vv. 617–618: Οὔτι μάλ᾽ ἀνθρώποις καταθύμια πάντα τελεῖται· πολλὸν γὰρ θνητῶν κρέσσονες ἀθάνατοι. Trad. de Carrière: "Il s'en faut que tout s'accomplisse selon les voeux des hommes: les Immortels sont bien plus puissants qu'eux".

[44] Hay quien se ha aventurado más allá de estos límites, concediendo a la tradición biodoxográfica más valor y credibilidad de los que en realidad merece. Éste es el caso de la historia (en Diógenes Laercio, IX, 6) de que (según Antístenes, como señal de *megalophrosune*, seguramente en sentido despectivo, análoga a la *melankholía* que era proverbial atribuir al efesio después de Teofrasto) Heráclito rechazó el derecho que le correspondía por nacimiento a ser *basileús*, en favor de un hermano. García Quintela, para citar un caso reciente, convierte esta historia (cuya veracidad es imposible de comprobar) en una base importante de su interpretación, gracias a lo que puede referirse a Heráclito constantemente como "el [rey] dimisionario". Es difícil siquiera bosquejar cuál pueda haber sido la actitud y la acción reales de Heráclito en su patria, en virtud de la escasez de información fidedigna. También en este tema, como en otros, el buen método aconseja no rebasar los límites de lo que contienen los propios textos genuinos. Si bien el reporte de Antístenes podría contener alguna verdad, resulta sospechoso su punto de partida, a saber, la corroboración de su arrogancia, su actitud desdeñosa. (*Cf.* S. Mouraviev, "La *Vie d'Héraclite* de Diogène Laërce", en *Phronesis*, vol. XXXII, núm. 1, pp. 1–33.)

clitea (si es que puede ser llamada así) es poner de relieve los trazos de la racionalidad de la vida social. El *kósmos* político (al menos el deseable) parece incluir, en primer lugar, el gobierno de un solo hombre, el mejor, cuyo consejo (*boulḗ*) es *también* ley[45] (*kaí* quizás implica que los muchos participan *de facto* en la promulgación de otros *nómoi*). La instrumentación de tal gobierno exige además la obediencia (y quizás la participación activa) del *dê̱mos* a la ley: "Es menester que el pueblo luche por la ley, como por su muralla".[46] B114 declara expresamente que *todas* las leyes humanas se nutren de la única ley divina. Pero en ningún otro lugar especifica Heráclito nada respecto del modo concreto en que lo divino único y toda ley se conectan, ni acerca del proceso de creación y establecimiento de las leyes en la *pólis*. Que, en una *pólis* bien gobernada, el gobernante sería el mejor, y que éste sería necesariamente el más sabio parece razonable aceptarlo, a título de consecuencia necesaria de su concepción explícita. Es razonable suponer que el gobernante sería el *nomothetḗs*, y que modelaría, hasta donde fuera posible, las leyes civiles según el paradigma de la única ley divina (B114). Aunque todo esto sea muy conjetural, las afinidades con las líneas generales del modelo político del pensamiento platónico, desde el *Gorgias* y la *República* hasta las *Leyes*, son sorprendentes. En cuanto a la racionalidad (ideal) de la dimensión social de la vida humana, la coincidencia de Heráclito con los poetas líricos puede concentrarse en la figura de *Díkē* y la condena de la *húbris* (*cf.* por ejemplo Solón y Teognis).

La unidad cósmica como espejo de la humana

El enfoque heracliteo de la condición humana como tal no se agota en su proyección histórico-social, moral y política, sino que constitu-

[45] Combino aquí B33: νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός, y B49: εἷς [ἐμοὶ] μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ.

[46] B44: μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκωσπερ τείχεος.

ye una ontología, una filosofía del ser y la unidad. Es especialmente notable, en primer lugar, el repertorio básico de categorías con que Heráclito piensa el ser del hombre, entre las que destacan *ê̱thos* y *psukhé̱*, pero que incluyen también la noción de *areté̱* y las nociones específicas de *sophíe̱*, *so̱phroneîn*, *phróne̱sis* y *tò phroneîn*. En general, Heráclito se aproxima a la entraña de la vida humana enunciando una dualidad polar marcadamente temporal, practicando la *diaíresis katà phúsin* que enuncia B1. La oposición *néon-geraîon*, "joven y viejo", genera uno de los registros recurrentes en que el tema del hombre es presentado en otros fragmentos. Tenemos un ejemplo de tal enfoque general del ser-devenir, la sustancia de que está hecha la vida humana, en B52, cuyo contenido parece ser precisamente una imagen del Tiempo:

> *Aió̱n* es un niño jugando, moviendo piezas.
> De un niño es el reinado.[47]

[47] B52 (Hipólito, *Refut.*, IX, 9, 3–4): αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη. Quizás este texto de Heráclito (aunado al famoso B60; el camino "arriba abajo") sea la base histórica del proverbio τύχη ἄνω καὶ κάτω τὰ ἀνθρώπεια πεττεύει (documentado en Filón, *De vita Mos.*, I, 31). Las referencias al juego de *pessoí* (literalmente, piedras) son muy abundantes en los diálogos platónicos; *cf.*, por ejemplo, *Alc.*, I, 110e, *Gorg.*, 450d; *Rep.*, 333b, 374c, 487b. Dos pasajes platónicos en particular parecen más cercanamente reminiscentes, al menos en parte, del fragmento heracliteo: *Político* 297e (que contiene una analogía entre los *petteutaí* y los *basileîs*) y *Leyes,* 903d (donde lo divino es presentado como el *petteutés*, siendo las *psukhaí* seguramente lo análogo a las piezas o fichas en juego). Ya que el juego se jugaba, aparentemente, entre dos, puede uno preguntarse con (o contra) quién juega *Aió̱n*, y una respuesta posible sería "con los hombres" o "las cosas humanas", como en el proverbio. La expresión *pesseúo̱n* resulta intraducible a nuestra lengua, además que se desconoce cuál era, exactamente, el juego aludido (Henry George Lidell y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, *s. v.* πεσσός, seguido por todos los comentaristas, habla sólo de un juego *parecido* a las damas o el *backgammon* [posiblemente cercano al juego llamado *latrunculi*]; lo único claramente implicado es que se trataba de un juego con tablero y con fichas, y que se jugaba entre dos).

Estamos ante un auténtico enigma. Más de un buen intérprete ha sido frente a él presa de la confusión y el desconcierto, y por buenas razones. Ya la sola conjunción de las dos primeras palabras constituye una oposición polar: *Aió̱n paîs* es literalmente "tiempo niño", una personificación no menos evidente que sorprendente. En el centro, enlazado con rítmica fluidez a lo anterior, está el juego (de hecho, *un* juego determinado). La última parte del fragmento reformula la paradoja: "el poder real (*basile̱íe̱*) es de un niño", que implica la doble afirmación de que *Aió̱n* es rey (*basileús*), y que la *basile̱íe̱* es *paidiá*. Tomando en serio la personificación, *Aió̱n* parece un *theós* o un *daímo̱n*; y lo que el fragmento afirma expresamente es su identidad con un niño.

En todo caso, parecería estar implicada una proporción, un *lógos*, que es el enunciado de la conjunción de los extremos polares: dios-niño. El tercer término, el intermedio, aquí implícito, es hombre [maduro].[48] B52 bien pudiera ser una de las formulaciones más decisivas para la idea del hombre, si no fuera porque es también una de las más enigmáticas. Desde luego, la analogía entre el juego y la política, entre la seudorracionalidad y el eterno orden inescrutable del universo, constituyen lo que *no* es dudoso en el contenido de B52.[49]

Mucho depende, así, de la interpretación del significado de *Aió̱n*. El parentesco lingüístico del nombre *Aió̱n* apunta a *aieí*, "siempre".[50]

[48] *Vid. infra*, comentario a B79. Esta idea del *lógos* como proporción y analogía deriva del texto de H. Fränkel, "A Thought Pattern in Heraclitus" (quien, sin embargo, no identifica expresamente el "patrón de pensamiento" con el *lógos* mismo).

[49] *Cf.* B70 ("*las opiniones humanas* son *juguetes de niños*"), B74 ("no hay que [*sc.* obrar ni hablar] como *hijos de nuestros padres*") y B75 ("*los que duermen* [creo que lo dice Heráclito] *son artífices y colaboradores de lo que sucede en el mundo*"). Estos fragmentos sugieren un contexto cosmológico y a la vez antropológico, cuya integración constituye una característica de la concepción heraclitea. Kahn (*com. ad loc.*, pp. 227–229) pone en estrecha relación *pesseúo̱n* de B52 con *metapesónta* de B88, dándole una aplicación marcadamente cosmológica, pero incluyente de la vida humana. También sugiere la posibilidad de identificar *Aió̱n* y *Pólemos*.

[50] *Cf.* B1 y B30, las únicas ocurrencias de *aeí*; pero véase también B6, *supra*, pp. 200–203.

Sobre esta base, la cuestión es sólo de matiz: o bien se trata de la eternidad sin restricciones (en cuyo caso el sentido sería: "El Tiempo Eterno es un niño que juega"), o de la totalidad de *la* vida, o al menos de *una* vida humana ("El tiempo-vida es un niño que juega"). Detrás de *Aió̱n* parece estar oculto *Pólemos* (llamado expresamente *pánton basileús,* "rey de todos", en B53) y el mismísimo *Lógos* (al que Hipólito une, justo antes de citar B50, con *aió̱n*). Cuál es el lugar preciso de *Aió̱n* en la jerarquía de lo divino para Heráclito depende de la oscilación entre las dos posibilidades de interpretación.

Optar por la primera lectura parecería implicar una relativización de proporciones cósmicas: sobre la base de la metáfora gubernativa (la transposición de la estructura de la *pólis* al *kósmos*), presente en el *Aió̱n* en cuanto que *basileús*, se monta una segunda: la *acción* del *Aió̱n basileús - paîs paízo̱n*, el juego mismo, sería una metáfora del devenir (de modo que el dios de B52 parecería ser exactamente lo contrario de la idea que se hacía Einstein, cuando dijo que "Dios *no* juega a los dados con el universo"). Sin descartar la atribución de la imagen compleja a la perspectiva insensata de los hombres (de la que podría ser la caricatura), podría vérsela como una ironía: *Aió̱n paîs* opuesto e idéntico con *Pólemos paté̱r* (B53): jugando consigo mismo el juego del *kósmos* entero, en el que las cosas humanas (las vidas y las muertes) no son más que piezas.

Situado así en un extraño escenario cosmológico, B52 podría aproximarse a B124:

> ... así *como un revoltijo de cosas desparramadas al azar* [es] *el más bello,* [como] dice Heráclito, [así] *el universo*.[51]

[51] B124 (Teofrasto, *Metaphysica,* 15): ἄλογον δὲ κἀκείνοις (*sc.* τοῖς μόνον τὰς ὑλικὰς ἀρχὰς ὑποθεμένοις) δόξειεν ἂν εἰ ὁ μὲν ὅλος οὐρανὸς καὶ ἕκαστα τῶν μερῶν ἅπαντ᾽ ἐν τάξει καὶ λόγῳ (καὶ μορφαῖς καὶ δυνάμεσιν καὶ περιόδοις), ἐν δὲ ταῖς ἀρχαῖς μηθὲν τοιοῦτον, ἀλλ᾽ ὥσπερ σὰρξ [σάρμα?] εἰκῇ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, <ὥς> φησιν Ἡράκλειτος, [τὼς] ὁ κόσμος. (Pero ilógico a éstos [*sc.* los que postulan únicamente principios materiales] le parecería

El punto fundamental de afinidad con B52 radica en la aparente arbitrariedad de la racionalidad objetiva. Esta interpretación literal, desde luego, parece vedada, en vista de la teoría del *lógos* como principio de racionalidad de todas las cosas, ampliamente documentada en otros fragmentos. Pero, en realidad, lo que sugiere este fragmento es que la supuesta arbitrariedad puede ser resultado de un deficiente punto de vista. La *alogía* a que alude la fuente de este fragmento, Teofrasto (quien sin duda la atribuye a Heráclito, entre otros) se disipa al coordinarse con una perspectiva peculiar (el *lógos* como proporción), la cual pasa inadvertida a Teofrasto. Si lo que el texto dice *no* es que el más bello orden o universo sea un montón desarreglado, un desorden, sino que incluso un "revoltijo", es decir, algo aparentemente arbitrario, puede tener su belleza, y es tal combinación (necesariamente poseedora de algún *métron* y un *lógos* propios, en cuanto ejemplo de belleza), la que parece ser *comparada* (quizá el *hṓsper* inicial pertenece a la cita) por Heráclito con el cosmos (término que retiene así por completo su sentido de arreglo, que hace juego con *ho kállistos*). Así entendido, B124 no respalda que en B52 se trate de una negación

si, por una parte, el cielo entero y todas y cada una de sus partes están dispuestos en orden y con razón [y con formas y poderes y ciclos], y, por otra parte, en los principios ninguna de estas cosas [se da], sino que *así como un revoltijo de cosas desparramadas al azar, el más bello*, [como] dice Heráclito, *así es el universo*.) El texto de B124 está corrupto: σάρμα es enmienda de Diels, siendo la lección de los manuscritos σὰρξ. Para el texto, los límites y la construcción de este fragmento sigo a García Calvo (*op. cit., ad loc.*, p. 245), de quien también tomo "revoltijo" como traducción conjetural aproximada; este editor incluye en la cita *hṓsper*, y retiene además *sárx* (dándole a este término género masculino y un significado 'inusitado en griego corriente', es decir, no "carne", sino algo así como "revoltijo"), y añade τὼς antes de *ho kósmos*. La traducción usual, adoptando la enmienda de Diels sería: "basura [σάρμα, literalmente, barredura] desparramada al azar es el más bello universo [u orden]". La característica saliente de la versión que propone García Calvo (y que aquí adoptamos provisionalmente) es que mantiene como sujeto de la primera frase, calificado como *kállistos*, a *sárx*, no a *kósmos*, que es el término final con el que se compara *sàrx ho kállistos*. Con todos los riesgos que implica, esta construcción e interpretación parece, en todo caso, satisfacer mejor que la usual las exigencias del contexto de Teofrasto.

radical de tal racionalidad u orden cósmicos, sino parece más bien una llamada de atención hacia la *harmoníe̱ aphané̱s* (B54). Si se mantiene, en cambio, la interpretación usual, según la cual el fragmento compara "el más bello cosmos" con un montón de basura (*sárma*), la analogía (*sárma-paidiá, kósmos-Aió̱n*) parece reforzar la plausibilidad de un trasfondo cosmológico en B52. En esta lectura, una dificultad adicional es la peculiaridad de la expresión *ho kállistos ho kósmos*, que parece implicar una pluralidad de *kósmoi*, lo cual debilitaría el alcance verdaderamente universal del término. En cualquier caso, B124 tiene tantas o más dificultades que B52.

De vuelta a B52, la otra posibilidad de interpretación del significado de *Aió̱n* es tomarlo casi en su sentido homérico, como tiempo *vital* (en Homero, *aió̱n* se confunde con *psukhé̱*, y es no sólo vida, sino vitalidad, lo que abandona al hombre cuando muere,[52] el efímero tiempo humano). Acotado de este modo el sentido de *Aió̱n*, B52 parece una visión alternativa de la brevedad y la banalidad de la existencia humana, en líneas afines a la visión tradicional. De las dos interpretaciones, la primera parece más atractiva, por cuanto que es más universal y es además compatible con una inclusión de la segunda. Ésta, aun si excluyera la primera construcción, seguiría siendo una formulación (aunque más débil) de la paradójica naturaleza de la condición humana, y *Aió̱n* sería un símbolo de lo humano. Sin embargo, la dualidad de posibilidades —el tiempo cósmico y el tiempo humano— no exige (ni permite) por sí misma optar por ninguno de los dos, sino que, al contrario, cada uno implica necesariamente al otro: la dimensión antropológica y la dimensión cosmológica aparecen *integradas*. El tiempo niño, paradigma de lo efímero del cosmos, es un rey que juega, y ese juego que es su reino (quizás el universo entero) incluye con certeza —según la interpretación minimalista— el ámbito humano.

No hay que olvidar que son niños quienes engañan a Homero, superándolo en ingenio (B57), y son también los niños efesios a quienes debería cederse la *pólis* (B121). Es un niño imberbe el que guía

[52] *Cf.*, por ejemplo, *Iliada*, XIX, 27.

al varón (*anḗr*) embriagado, de alma húmeda (B117). En todos estos casos, el eje axiológico es fundamental: la niñez es paradójicamente[53] portadora de un valor superior del que se atribuye a sus contrarios (los *ándres*, varones adultos caracterizados como ineptos de varias maneras). Posiblemente opera también, en los dos últimos (B121 y B117), un esquema proporcional implícito, que se hace más visible en otros fragmentos:

> El hombre es llamado niño frente al *daímōn*, como el niño frente al hombre.[54]

Sobresimplificando un poco,[55] aparece aquí de nuevo una relación proporcional de tres términos: *daímōn : anḗr / anér : paîs*. El verbo empleado (*akoúō*) implica literalmente un *lógos*, una fórmula verbal sonora, que se manifiesta aquí como proporción o analogía.

De este modo, se da una nueva expresión concreta al principio universal de orden y armonía, clave de la estructura real de cada cosa. La cosa es, en este caso, la estructura o *phúsis* del hombre, desplegada en una proporción con tres términos, los cuales, juntos, constituyen la estructura 'ontológica', que es unitaria y dinámica. La estructura triádica proporcional es ontológica (en la medida en que fija los hitos fundamentales, los puntos de referencia), pero también es axiológica (en cuanto que la plenitud del ser coincide con el valor). Lo demoniaco y lo divino pueden ser verosímilmente vistos como una representación simbólica del criterio supremo. Esta imagen del hombre lo

[53] Las connotaciones negativas del vocablo *paîs* (y otros afines, como *nḗpios*, literalmente "infante", metafóricamente "pueril", sin inteligencia [H. G. Lidell y R. Scott, *op. cit.*, *s. v.* νήπιος, II]) son frecuentes en la literatura. Uno de los significados registrados es, respecto de la condición social, "esclavo", "sirviente" (*ibid.*, *s. v.* παῖς, III).

[54] B79 (Orígenes, *C. Cels.*, VI, 12): ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός.

[55] Aunque la proporción se ve mucho más nítidamente en los "fragmentos" B82 y B83, provenientes del *Hipias mayor*, 289a–b, los excluyo de la discusión porque no son, probablemente, más que una reminiscencia.

presenta como un ser complejo: a la vez intermedio y en los extremos opuestos: en la encrucijada del saber y el actuar, su propia estructura real, su *phúsis*, puede muy bien ser descrita como *harmoníe̲* ("ensamble") *aphané̲s* (B54) o *palíntropos* (B51).

Sin ser el único constitutivo de la *phúsis*, el evidente lado negativo del ser del hombre se resume en su cerrazón al *lógos*, una actitud epistémica negativa que, paradójicamente, no se hace fuerte en lo común sino en lo privado y peculiar, en la mera creencia, el seudosaber que no es sino ignorancia encubierta. La filosofía heraclitea del conocimiento se presenta así dentro de un contexto ético. Las consecuencias extremas de esa actitud epistémica negligente se manifiestan en la flagrante existencia de la *húbris* (la desmesura en general y la violencia social en particular), a la que "hay que extinguir más que un incendio".[56] La desmesura, contraria de la medida y el orden, no puede darse más que en el ámbito humano, y en especial, en los planos ético y político. Los sujetos potenciales de *húbris* tienen que ser los mismos que los que son objeto de censura en el resto de los textos que ya hemos referido (*ánthro̲poi* en general, y específicamente los más [el vulgo] y los pocos [los nobles]).

De esto puede inferirse una conexión entre la *húbris* y la ignorancia. Pero el punto más importante (y filosóficamente más interesante) del reconocimiento heracliteo de la existencia de la *húbris* y su reprobación, es que muestra una diferencia clave entre el mundo de los hombres y el ámbito no humano. Los cambios cósmicos se producen inexorable, necesariamente, sin que sus sujetos puedan hacer otra cosa que padecerlos: el mismo sol, con todo su poder, no es capaz de

[56] B43 (Diógenes Laercio, IX, 2): ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαιήν: "hay que extinguir la desmesura más que un incendio". Esta *gnó̲me* primariamente moral contiene también el elemento de la comparación en términos ontológicos: la desmesura es un fuego más dañino que un incendio. Pero el ámbito de la desmesura es, ante todo, el interior; por lo que es sorprendente, dada la frecuencia con que se concibe al alma como fuego en Heráclito, el obvio poder destructivo de éste en la intimidad del ser, según este texto.

desmesura, y *si lo fuera*, no conseguiría nunca evadir a la justicia y sus agentes, las erinias (B92). Pero el hombre es un ser distinto: no sólo rebasa los límites, sino que él mismo consiste, o puede consistir, en la consciencia del vaivén de lo divino y lo humano, lo joven y lo viejo, lo despierto y lo dormido, lo viviente y lo que está muerto, y esa consciencia también produce una variación de esos límites. En lo que él mismo propiamente es (su *phúsis*) se funden el ser (y el no-ser), el saber (y la ignorancia) y el hacer (y el deshacer).

La paradoja del hombre. El ser como *êthos*: el saber y la acción

A pesar, pues, de que la *húbris* es innegable, no son todos los hombres, ni siempre ni necesariamente, los que viven ajenos al *lógos* común.[57] De hecho, tal ajenidad es en el fondo ilusoria: la irracionalidad humana no compromete la validez de la ley cósmica, sino que la ilustra (así la paráfrasis que es B75: "los que duermen son colaboradores y artífices de lo que sucede en el cosmos"). Para el hombre, la conexión plena entre el *lógos-kósmos* y la vida se cumple sólo a través de la autoconsciencia y la aproximación a lo sabio (*sophón*, B50, B41). Éste puede legítimamente ser visto como una posibilidad humana, antes que como una suerte de personificación de lo divino, visto a su vez como exterior respecto de lo humano.

Uno de los conceptos centrales en la comprensión heraclitea de la *phúsis* del hombre es sin duda *êthos*, término que Heráclito documenta por vez primera en la tradición filosófica. El fragmento más célebre a este respecto, una verdadera joya de arte expresivo y de pensamiento filosófico, es B119:

[57] Una interpretación coincidente con esta perspectiva, y llena de reminiscencias de Heráclito, se halla en Demócrito, B53: πολλοὶ λόγον οὐ μαθόντες ζῶσι κατὰ λόγον. ("Muchos, sin haberla aprendido, viven conforme a la razón".)

El carácter es para el hombre su destino.

ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων

El punto de partida es, en cualquier interpretación, la afirmación inequívoca de carácter y "destino".[58] Lo que Heráclito parece decir primariamente aquí es que el ser del hombre consiste en una unidad, compuesta de *ê̱thos* y *daímo̱n*. Pero la dualidad es también significativa: el ser humano no es puro carácter, ni tampoco resultado de una ciega fatalidad externa. La paradoja en que reside la originalidad heraclitea es *la inmanencia del destino en el carácter*.

Las interpretaciones posibles derivan de las varias cuestiones lingüísticas que asaltan de inmediato al lector. Un primer punto indiscutible es que el tema literalmente central (y el menos problemático) es *ánthro̱pos*, hacia el cual confluyen los otros dos términos. En el plano semántico, los otros dos sustantivos ofrecen varios sentidos no excluyentes entre sí. *Ê̱thos* (con eta) significa carácter, modo de ser, naturaleza (*éthos* con épsilon es "hábito", "costumbre"; las dos palabras pertenecen a una misma familia).[59] Sin que pueda decirse que el significado de *ê̱thos* sea unívoco, el sentido de *daímo̱n* es mucho más intrincado. *Daímo̱n* puede ser sinónimo de *theós* y significar lo divino en general, pero también se refiere a veces sólo a una parte específica suya, subordinada a los dioses propiamente dichos.[60] Aquí

[58] Vertemos *daímo̱n* por "destino" de manera provisional, conscientes de que conlleva una modernización que quizás pueda resultar excesiva.

[59] La originalidad de la interpretación que Heidegger (en *Carta sobre el humanismo*) ofrece de B119 radica en rechazar que éste (es decir, "carácter") sea el significado pertinente, sustituyéndolo con el viejo sentido de "morada". Tomado literalmente B119 diría entonces "para el hombre la morada interior es el destino" (la traducción heideggeriana es, sin embargo, "El hombre habita, en tanto que hombre, en la cercanía de lo divino"). Como traducción, esta versión parece muy implausible.

[60] Un célebre pasaje platónico (*Simposio*, 201e–203a) ilustra bien la distinción de lo divino frente a los *daimónes*, con uno de los cuales Sócrates-Diotima identifica a Eros (Δαίμων μέγας lo llama Diotima en 202d 9): ni mortal ni inmortal, ni divino

tiene tal vez un sentido muy concreto: un démon ("genio" o "ángel guardián"),[61] que es el símbolo del destino individual. Ya Hesíodo refiere a *daimónes* guardianes, y Teognis (163) hace mención de un *daímo̲n deîlos*. La palabra *eudaimonía* ("felicidad", probablemente la categoría central de la ética del periodo clásico) significa, literalmente, "[tener] un buen *daímo̲n*". Una aproximación arcaizante podría ser "el carácter es el hado [lat. *fatum*] del hombre". Además de estos problemas semánticos, desde el ángulo sintáctico los términos son reversibles o intercambiables como sujeto y predicado.

Entendido según la construcción más natural, e interpretado de la manera más simple, general y directa ("el carácter es para el hombre su destino"), el fragmento es una afirmación lapidaria y categórica con un marcado tono moral: una suerte de defensa de la libertad y la autonomía moral del hombre frente al fatalismo supersticioso. En una primera lectura, B119 enuncia algo así como un principio general de responsabilidad: para cada uno (y para todos), y para su bien o su mal, su modo de ser, su personalidad o naturaleza individual es lo que determina, o en lo que consiste su suerte o destino (una afirmación que se opone a la tendencia predominante de la piedad religiosa y sabiduría moral tradicionales).[62] Este innegable sentido moral tiene

ni humano, lo demoniaco es *metaxú*, intermedio. La visión más convencional de Eros como un dios (negada expresamente en 202c 1) es aparente en otros de los discursos que componen el *Simposio*.

[61] *Cf.* M. Marcovich, *com. ad loc.* (D.-K. B119 = M. fr. 94). La traducción italiana de *daímo̲n* es "genio" ("genio" = "ángel guardián" aparece en la versión al español, p. 118). Brun escribe "génie" (p. 144). La traducción clásica de Burnet, "fate", equivalente a "destino" en español, sin ser errónea en cuanto al sentido esencial, pierde en concreción.

[62] En contraste, *cf.* Teognis, vv. 133–134: Οὐδείς, Κύρν᾽, ἄτης καὶ κέρδεος αἴτιος αὐτός, ἀλλὰ θεοὶ τούτων δώτορες ἀμφοτέρων· ("Nadie, Cirno, es causante de su propia ruina o su provecho, sino que son los dioses los dadores de ambos"). Y todavía más cerca de los términos de B119, *cf.* también v. 149: Χρήματα μὲν δαίμων καὶ παγκάκῳ ἀνδρὶ δίδωσιν ("Pero un *daimo̲n* da riquezas también al varón más malvado"; vv. 165–166: Οὐδεὶς ἀνθρώπων οὔτ᾽ ὄλβιος οὔτε

una implicación general, "ontológica", más bien descriptiva que prescriptiva, a saber, la idea de que el *tener un carácter determinado* es el destino, es decir, algo forzoso e inevitable, para cada quien: algo así como una caracterización del ser del hombre en general como "ser modal", irreductiblemente individual, y relativo según la peculiaridad y los límites de cada momento y circunstancia. Es difícil exagerar la importancia de la sola idea del *ê̱thos* como categoría ontológica y situacional, y en especial la conexión del ser con la individualidad en el hombre.

La primera lectura admite otras perspectivas. Por ejemplo, la contraposición entre la contingencia que contiene *ê̱thos* (la marca distintiva del ser del hombre) y la intrínseca suficiencia del *daímo̱n* (lo divino) se acentúa si se opta por transliterar: "el *ê̱thos* es el *daímo̱n*". La identificación de estos opuestos, constitutiva del hombre, sugiere —al menos en la praxis humana— una eliminación de lo divino ("para un hombre, no hay más *daímo̱n* que el *ê̱thos*"), o una afirmación de la autonomía de la praxis moral ("el *ê̱thos* constituye la fuente y el fundamento del *daímo̱n*"). El efecto no se altera si construimos, a la inversa, "el *daímo̱n* es, para el hombre, el *ê̱thos*": la diferencia radica aquí en el matiz opuesto: en vez de considerar la degradación del *daímo̱n*, pasa a primer plano la sublimación del *ê̱thos* humano.[63] Es revelador que, según esta posibilidad, también resulte una degradación del estatuto tradicional de lo divino o lo demoniaco. Pero, al margen

πενιχρὸς / οὔτε κακὸς νόσφιν δαίμονος οὔτ᾽ ἀγαθός. ("Ningún hombre es dichoso ni pobre / ni malo, sin el *daímo̱n*, ni bueno".) En contraste visible con Heráclito, en Teognis lo ético en su totalidad está contenido en la figura del *daímo̱n*.

[63] Así, por ejemplo, Guthrie (trad. de A. Medina, ed. Gredos, vol. I, p. 454): "Esta sentencia tiene, pues, una profundidad mayor. Se relaciona con la creencia en la transmigración y significa: 'El carácter (o *individualidad*) de un hombre es la parte inmortal y potencialmente divina del mismo'. Esto confiere un relieve extraordinario a la responsabilidad humana y realza el contenido ético de la sentencia". La conexión con Empédocles, quien llama *daímo̱n* a lo que otros llamarían *psukhé̱*, señalada por Guthrie, parece promisoria (aunque quizás, paradójicamente, en favor de la causa contraria a la de Guthrie).

de la interpretación que se adopte, el dato principal es la identidad entre *ê̱thos* y *daímo̱n*, que persiste como un caso privilegiado de *lógos* (un *lógos perì anthró̱pou phúseo̱s*, una definición enigmática de la naturaleza humana). De cualquier modo, aunque con diferencias de matiz, el dicho evidencia la revolución de una idea tradicional, que concierne aquí al papel del hombre en la determinación del sentido de su propia existencia.

Para completar la interpretación de B119 según estas líneas generales (especialmente la que concierne a la conexión entre lo divino y la dimensión moral de la existencia), puede recordarse una sentencia de Demócrito (B171), cuya concepción ética (que gira en torno de la noción de la *euthumíe̱*, el "buen ánimo") está modelada según parámetros bastante heracliteos:

> La felicidad no reside en la comida ni en el oro:
> el alma es la morada del *daímo̱n*.[64]

Además de las afinidades aparentes, y la alta probabilidad de que Demócrito haya tenido presente este fragmento heracliteo (y quizás también B9: "Los asnos prefieren la paja al oro"), son notables ciertas variaciones significativas, que revelan un sentido nuevo, una elaboración posterior de la idea original. Resalta primero la persistencia del tono moral (incluso su intensificación). Pero éste se centra en el juego, bien explícito, entre *eudaimoníe̱* y *daímo̱n*, mientras que en Heráclito la dimensión moral entera está contenida en el solo término *ê̱thos* (o bien en la frase *ê̱thos anthro̱pô̱i*). *Ê̱thos*, además, es precisamente el término que no recurre en la versión democritiana, sino que es sustituido por *psukhé̱*. Quizás éste es el punto más sugerente del cotejo de Heráclito con Demócrito. La conexión, esencial pero implícita, entre *ê̱thos* y *psukhé̱* puede reforzarse mediante la invocación del significado etimológico de "madriguera" o "habitación", también

[64] B171: εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῷ· ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος.

contenido arcaicamente en *êthos*,[65] pero también debe observarse que la noción de 'morada' o 'residencia' (*oiketérion*) en la frase final, refleja *oikeî* ("reside") en el primer miembro (que quizás apunta genéricamente a *sóma*, como sujeto de los bienes desdeñados, en los que *no* consiste la *eudaimoníe*). La formulación democritea de la asociación de *daímon*, como símbolo de los valores superiores, intelectuales y morales, con *psukhé* como su sede, parece seguir la línea desmitificadora de Heráclito, pone el énfasis en la interioridad humana y sugiere así retrospectivamente una conexión, casi inmediata, entre *êthos* y *psukhé*. Ésta, en todo caso, parece ser al menos la interpretación creativa de Demócrito de un tema innegablemente heracliteo, a la que hay que reconocerle también un valor testimonial (al menos en cuanto al significado de *daímon*).

Como el paralelo con Demócrito, también es reveladora la coincidencia con el "signo demoniaco" del Sócrates platónico, esa extraña voz (*phoné*) que se hacía oír en la intimidad silenciosa, que representa el fundamento de la autenticidad y la consciencia éticas (y en la cual está presente, además de la unidad de *êthos* y *daímon*, *lógos*, la voz de la razón que habla de la *phúsis*).

El único otro fragmento heracliteo que hace mención de *êthos*, B78, también está montado sobre el eje del contraste entre lo divino y lo humano:

> El carácter humano no tiene pensamientos inteligentes, pero el divino sí.
>
> ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.

[65] *Cf.* Juliana González, *Ética y libertad*, I, p. 51, con n. 35; *El ethos, destino del hombre*, especialmente "Prólogo", pp. 9–12, y IV.3, pp. 157–158, con n. 44. Clémence Ramnoux ("Los presocráticos", en *Historia de la filosofía griega*, vol. 2, p. 319) juega con este sentido de *êthos* en su comentario de B78, traduciéndolo por "la maison de l'homme".

Aunque optamos por la traducción más literal de “carácter”, en principio no sería incorrecto, sino iluminador, verter aquí *ê̱thos* por “naturaleza”.[66] La interpretación más generalizada se contenta aquí con ver una oposición bastante exterior entre la condición humana y la naturaleza divina, atribuyendo a Heráclito, de manera implícita o explícita, además de una idea acaso demasiado unívocamente negativa de la escasa inteligencia humana, una concepción “teológica” unidimensional y plana. Raras veces se hace justicia al plural *gnó̱mas*, y ni siquiera el contraste polar *ouk ékhei-ékhei* ha inducido la conexión obligada con el tema recurrente (y por lo visto, aún soslayado) de la unidad.

Mientras que el enfoque sinóptico de B119 insiste en la identidad de *ê̱thos* y *daímo̱n* “para el hombre”, B78 se centra analíticamente en *ê̱thos*, la personalidad individual, en cuyo interior practica una *diaíresis katà phúsin*. La división producida es *humano-divino*, caracterizados respectivamente por carecer de y poseer *gnó̱mai*. Una interpretación distinta de la tradicional (que implicaría, por su parte, la noción de un *ê̱thos* del dios) es partir de *ê̱thos* como modo de ser *de una persona, de un ser humano*. La distinción moral y epistémica entre una disposición sensata y una insensata es la que se caracteriza en el contraste *anthró̱peion-theîon*. Leído de este modo, B78 tiene más bien poco de teológico, y aparece en cambio como una *gnó̱me̱*, una suerte de máxima moral. Lo que ella establece es la distinción entre los dormidos y los despiertos en términos ético-epistémicos. Un punto es-

[66] “Human nature” (C. H. Kahn, *op. cit.*, pp. 172–173); “La natura humana” (M. Marcovich, *Eraclito*, pp. 330–331); “la índole humana” (M. Marcovich, *Heráclito... Editio minor*, pp. 330–331); “Human nature” (Thomas More Robinson, *Heraclitus. Fragments*, p. 49); “Naturaleza humana” (W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega. I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, trad. de A. Medina, pp. 376, 386); “la humana naturaleza” (W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos*, trad. de J. Gaos). Otras variantes: “Human disposition” (G. S. Kirk, en G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, p. 192 n.); “La condición humana” (Cappelletti, *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, p. 87); “La demeure des hommes” (Jean Brun, *Héraclite ou le philosophe de l’éternel retour*, p. 117).

pecialmente curioso es que la *gnó̱me̱* llame *gnó̱mai* a los pensamientos y palabras inteligentes, portadores de *gnó̱sis*, como aquello que define al *theîon ê̱thos*. El contenido cognitivo del *ê̱thos* y la reflexividad de la *gnó̱me̱*, sugieren, pues, una conexión con el *lógos*, que aquí discierne dos modos opuestos, radicados como posibilidades en el interior mismo del ser del *lógos*. Reaparece así, por otros caminos, la paradoja del hombre, ahora visto como el ser del *ê̱thos*.

Hay todavía otro grupo de textos, los cuales deben ser considerados para completar el cuadro que Heráclito pinta de la condición humana. Esta *otra* visión de lo humano, notablemente más optimista que la unilateral misantropía que tanto se ha atribuido a Heráclito, no es, sin embargo, inesperada, y de ella hay múltiples anticipaciones en los fragmentos principales que ya revisamos.

> (B112) Ser sensato es la máxima virtud y sabiduría: lo verdadero decir y obrar según naturaleza escuchando.
>
> (B113) El pensar es común a todos.
>
> (B116) En todos los hombres está conocerse a sí mismos y ser sensatos.
>
> (B112) σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη· ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.
>
> (B113) ξυνὸν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν.
>
> (B116) ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονεῖν.

La fuente de estos tres textos es la *Antología* o *Florilegio* de Estobeo (siglo v después de Cristo), en la que se han conservado también otros fragmentos importantes (doce forman la serie completa:

B108–B119). Asumiendo en principio su autenticidad,[67] es instructivo recordar que B113 ha sido a veces puesto en estrecha relación con B114, con base en el hecho de que comparte con él la idea de lo común (*xunós*), e incluso ha sido editado entre B1 y B114–B2. Tal reconstrucción no parece irrazonable ni implausible: B113 resume bien un presupuesto del reproche heracliteo a los hombres por su falta de comprensión, al hacer explícito el carácter común del pensamiento racional (*tò phroneîn*). Esta última idea encuentra su contrapunto en la *idíe̱ phróne̱sis* de B2. Al margen de cuál pueda haber sido su ubicación en el escrito originario, su conexión con B116 y B112 puede justificarse por afinidad temática y a partir del vínculo lingüístico del pensar (*phroneîn*) con la racionalidad específicamente moral (*so̱-phroneîn*).

En la sentencia "Común a todos es el pensar" es ambigua, tanto en el aspecto gramatical como en el semántico, la referencia de *pâsi* (d. pl., común a los géneros masculino y neutro), que podría significar "todas las cosas" o "todos los hombres". La interpretación restringida ha primado, por encima de la lectura más universalista, en parte porque ésta parece poco convincente desde la primera aproximación: ¿en qué sentido el pensar es "común" a todas las cosas? Seguramente no[68] porque Heráclito creyera que todas las cosas piensan. Quizás sería más persuasivo, en esta línea de interpretación, comunicar el pensar con el *lógos*: el pensar (bien) es común, en cuanto coincida o concuerde con el *lógos* que es la expresión de la com-unidad de todas las cosas. El pensar es común a todo en el sentido de que puede abarcar a todas las cosas (tal como lo sabio consiste en acordar que todo es uno [B50]).

Esta lectura, que no parece desdeñable, no es, sin embargo, la más natural y primaria. En cambio, "el pensar es común a todos (*los hombres*)" sugiere inmediatamente la caracterización del pensar como fa-

[67] Sigo en este modo de proceder a Kahn (*op. cit.*, p. 120), para quien el *onus probandi* queda a cargo de los que niegan la autenticidad.

[68] A pesar de lo que sugiere Kahn, *op. cit.*, p. 119.

cultad o capacidad (*dúnamis*). La atribución universal a todos y cada uno de los hombres es el segundo foco de atención, especialmente interesante si es contrastado con las cualificadas reprobaciones de los hombres, de las voces de la sabiduría tradicional, de los muchos y de los pocos. Se trata, a primera vista, de una afirmación optimista que contrasta con la dura condena de "los hombres" en otros fragmentos, y en la que *phroneîn* tiene sentido potencial: Heráclito no dice que todos los hombres piensan, sino que el pensar (como capacidad o facultad) es común a todos. Así también, cuando Aristóteles escribió en el principio del libro *Alpha* de la *Metafísica*: "Todos los hombres tienden por naturaleza al saber" (Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, 980a), en sus célebres palabras (que *no* dicen que todos los hombres sean sabios) se escucha el eco, no sólo de Sócrates y Platón, sino también de Heráclito. Parafraseando, se diría que, para Heráclito, el pensar representa lo realmente definitorio del ser común de todos los hombres, y que constituye el ámbito natural del *gignó̲skein*, el conocer. En este sentido, *tò phroneîn* es el espejo del *lógos*, el *lógos* mismo presente en el hombre, el fundamento inmanente del hablar con entendimiento (*xùn nóo̲i légontas*, B114).

Pero si el pensar es factor de comunidad, imagen humana del *lógos-kósmos*, la auténtica *phróne̲sis* común se concreta, según B116, en el autoconocimiento y el ser sensato (o, alternativamente, ser moderado, *so̲phroneîn*). La conexión entre autoconocimiento y sensatez y/o moderación es, con seguridad, un lugar común.[69] De nuevo, como en B113, la sorprendente aportación heraclitea radica en la aplicación universal: conocerse a sí mismos (*gignó̲skein heo̲utoús*) y ser sensatos (*so̲phroneîn*) son posibilidades que literalmente "*están en todos los hom-*

[69] *Cf.* C. H. Kahn, *com. ad* B116 (p. 116): "The connection between self-knowledge and *sôphronein* is taken for granted in the archaic conception of wisdom preserved in the saying of the Sages and inscribed at the entrance to the sixth-century temple of Apollo at Delphi, where *mêden agan* 'nothing too much' was written next to *gnôthi sauton* 'know (recognize) yourself'. Both maxims might reasonably be paraphrased as *sôphronei* 'be of sound mind'". Kahn remite a Platón, *Cármides,* 164e7: τὸ γὰρ Γνῶθι σαυτὸν καὶ τὸ Σωφρόνει ἔστιν μὲν ταὐτόν.

bres". El tema del autoconocimiento, prefigurado ya en el proemio en la imagen del *lógos* reflexivo, cristaliza en el célebre B101: "me busqué a mí mismo". La elaboración del saber de sí puede ser, como hemos sugerido antes,[70] una interpretación unificadora de B45 y B115, una de cuyas consecuencias más significativas es la conexión del saber, el *ê̱thos* y la praxis con *psukhḗ̱* y *lógos*. El ser sensatos ("racionales", o alternativamente "estar cuerdos") es el tema gemelo de la autoconsciencia y el (bien) pensar. El punto específico de B116 es la atribución expresa de ambas formas del saber a la totalidad de los hombres. Lo más significativo es que, frente al carácter tradicional de la conexión, Heráclito afirme de modo inequívoco (y consistentemente con B113) que son *todos* los hombres —el énfasis en la universalidad no puede ser gratuito ni accidental— los que participan del saber y la virtud. Este punto adquiere tanto más peso cuanto que tal universalidad no es predicada de manera expresa de "los hombres" en el proemio y otros pasajes.

De los tres fragmentos, B112 es quizás el más importante para apreciar la originalidad del planteamiento heracliteo en la dimensión ética.[71] Su lenguaje y estilo, cuidadosamente articulados, han sido objeto de suspicacias infundadas.[72] Ocurren en él las palabras *aretḗ̱* (la única instancia del término en los fragmentos) y *sophíe̱* (cuyo único otro uso —irónico— está en B129), tal vez reflejadas en los calificativos *sopho̱táte̱ kaì arísté̱* empleados en B118 para caracterizar al alma seca.[73] La dinámica peculiar de la sintaxis incluye algunos giros ambiguos y resonancias de otros pasajes (en especial del proemio). Todos estos hechos pueden ser (y han sido) empleados como argumentos en pro y en contra de la autenticidad.

En el concepto de *so̱phroneîn* está incluido el pensar, *phroneîn*, pero también la idea o el ideal de la moderación, el equilibrio, la medida.

[70] *Cf. supra*, cap. III, pp. 138–141.

[71] Así C. H. Kahn, *com. ad loc.*, p. 119.

[72] Kirk (*op. cit.*, p. 56) y Marcovich (*Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*, pp. 89 y ss., 563) son dos ejemplos recientes.

[73] *Vid. infra*, p. 287.

Sóphron no designa sólo al hombre cuerdo y sensato, al que está “en su sano juicio”, sino también al hombre moralmente capaz de controlar sus propias pasiones e impulsos irracionales. La *sophrosúne* es lo que previene la *húbris*. Según la construcción que adoptamos aquí (puntuando después de *sophíe*), el fragmento constituye una elaboración del concepto de *sophroneîn*: “Ser sensato es la virtud *y la sabiduría* más altas: lo que es verdadero decir y actuar según naturaleza, prestando oído”.

El concepto tradicional de *sophroneîn* incluye la medida como criterio de racionalidad, pero también representa el ideal moral del equilibrio y la virtud especial de la moderación. Con diferencias de matiz, el hombre *sóphron* y el *phrónimos* son fundamentalmente lo mismo: la ejemplificación concreta de la virtud general de la racionalidad intelectual y práctica. Como cualidades o formas del *êthos* humano, *sophrosúne* y *phrónesis* son posibilidades del *nóos*, que designa, en conformidad con el uso de la época, lo mismo la facultad de entender que su producto. Como ideal moral, es fácil advertir que *sophroneîn* en B112 es en gran medida coincidente con las concepciones tradicionales de líricos arcaicos como Teognis o Solón, a la vez que prefigura las concepciones platónica y aristotélica. La originalidad de Heráclito radica en la identificación de *sophroneîn* con la suprema forma de *areté* y de *sophíe*. Es plausible quizás ver una cierta contraposición entre lo pragmático y lo moral en el par *areté*-*sophíe*,[74] pero sin duda lo más importante es su reunión y aproximación. La calificación de *megíste* implica quizás otras formas menos eminentes. Lo revelador es la distinta relación entre *areté*, que pasó a significar lo esencial y unitario de toda forma de excelencia o mérito humanos (en Platón) y *sophíe*.

En la concepción heraclitea, *areté* (que podemos naturalmente asociar al *áristos*) refiere al aspecto moral (por oposición al pragmático)

[74] *Cf.*, por ejemplo, Teognis, v. 1074: Κρεῖσσον τοι σοφίη καὶ μεγάλης ἀρετῆς: “Más vale, te digo, la habilidad que incluso la virtud más alta” (*cf.* v. 218: Κρέσσον τοι σοφίη γίνεται ἀτροπίης).

de la acción, y a la disposición natural del sujeto agente hacia lo que es intrínsecamente bueno. Por su parte, *sophíe̲* conlleva un contenido cognitivo y expresa la noción de habilidad o pericia en la práctica. Si asumimos, pues, que el texto es auténtico, de hecho tenemos aquí documentada la primera fase de la transición a una visión unificada de la *areté̲*, cifrada en la noción del saber, como base y guía del obrar. Lo que pudiera parecer, a primera vista, un lugar común, resulta ser en realidad el acto decisivo de una conservación y una transformación igualmente radicales: Heráclito aparece como el sintetizador de la visión tradicional (al unir *areté̲* y *sophíe̲*) y como la base firme en que se apoyó el proyecto socrático-platónico. El remate de B112 ofrece una caracterización de la auténtica *phróne̲sis*, la actitud del hombre despierto: *ale̲théa légein kaì poieîn*, "decir y hacer *lo verdadero*" podría quizás interpretarse en sentido moral, y ser traducido como "decir y hacer *lo justo*". *Katà phúsin epaíontas*, "según naturaleza prestando oído" (o bien: "según naturaleza entendiendo"), se deja leer bien separada, lo mismo que junto con *ale̲théa légein kaì poieîn*, y reanuda el contacto con el tema del conocer como escuchar. La expresión adverbial *katà phúsin*, conectada sutilmente con el *lógos xunòs pánto̲n*, no excluye, además, la posibilidad de una referencia al *ê̲thos* mencionado en B78 y B119, con el sentido de "según la [humana] naturaleza [= *ê̲thos*]".

La *phúsis* del alma

En cuanto que paradójico ser del *lógos* y del *ê̲thos*, el hombre es en Heráclito, así, el ser cuya verdadera naturaleza es el conocer y, sobre todo, el conocer*se*. Es notable la coincidencia que hay entre esta concepción del hombre y unos versos de Píndaro que aluden al vínculo entre el devenir, el ser y el saber: "[que] seas lo que eres, tú que has aprendido".[75] La semejanza con Heráclito alcanza la forma estilística

[75] Píndaro, *Pítica*, II, vv. 72–74: Γένοι᾽, οἷος ἐσσὶ μαθών. Καλός / τοι πίθων παρὰ παισίν, αἰεί / καλός. La referencia al simio y a los niños podrían contener

de la expresión, generando varias posibilidades significativas: en especial, "lo que eres" puede tomarse como predicado de "seas". Los temas que se traslucen aquí apuntan hacia la entraña dialéctica del ser humano y la vitalidad del saber: para Píndaro, como para Heráclito, ser uno mismo no es algo fácil ni simple. En medida importante, cada quien es lo que llega a ser, y el saber es el camino que media entre el no ser aún quien se es y el llegar a serlo. Aunque como pensador moral Píndaro es muy distinto de Heráclito, no sólo coincide aquí admirablemente con él, sino que incluso puede servir para iluminar el sentido positivo de la idea heraclitea del hombre: ¿qué es ese ser que no es aún lo que ya es, sino que ha de llegar a ser lo que es? El germen de la respuesta de Heráclito, escondida entre líneas, dice: "el ser que deviene siempre nuevo", "el ser del *lógos* y del *ê̱thos*".

Otra caracterización que Píndaro ofrece de la condición humana[76] puede complementar la coincidencia y la diferencia con Heráclito. Por su lenguaje y sus imágenes, podría contener reminiscencias de éste (y muy precisamente del proemio), pero también del espíritu trágico tan común en la lírica arcaica:

> Seres efímeros: ¿qué es cada uno y qué no es?
> El hombre es el sueño de una sombra (σκίᾶς ὄναρ ἄνθρωπος).

La radicalidad extrema de la formulación pindárica es sorprendente, y sugiere tanto una elaboración de ciertas imágenes de Heráclito como una anticipación de la caverna platónica. Pero, aparte de la coincidencia en el lenguaje, Píndaro va más lejos que Heráclito, en cuanto profundiza la tendencia moral pesimista y subraya el carácter efímero, ontológicamente degradado de la condición humana. El pensamiento moral de Píndaro se aparta así de Heráclito,

una referencia a uno o varios fragmentos heracliteos (notablemente, los fragmentos 82–83), lo cual refuerza la hipótesis de una relación semejante en las palabras iniciales.

[76] Píndaro, *Pítica*, VIII, v. 95.

para quien, como observó C. Ramnoux, el hombre, en cuanto que lleva un *lógos* en sí mismo "*no* es 'el sueño de una sombra'".[77] Lejos de ser unívocamente definitorio del hombre, el sueño no es el criterio universal: dormidos-despiertos equivale, en términos simbólicos, a inconscientes-alertas (respecto del *lógos* siempre real, según el cual todo sucede, sugiriendo una analogía fisiológico-epistémica entre el estar despierto con el estar dormido, y el estar despierto y el saber máximo, lo sabio y lo sensato). En Heráclito, la imagen crítica tiene sus límites, y carece inmediatamente de resonancias trágicas o matiz religioso alguno.

Es conveniente ahora reconsiderar la función de *psukhé̱* en la comprensión heraclitea del ser del hombre. En la serie de fragmentos recién examinados (B113, B116 y B112) cristalizan las posibilidades más positivas del *ethos* humano, lo más cercano al criterio del *daímo̱n*. Uno de los aspectos más sugerentes de la formulación de B119 es la interioridad de lo demoniaco, un punto que Demócrito desarrolla de manera independiente, al llamar a *psukhé̱* la "morada" o "casa" (*oike̱té̱rion*) del *daímo̱n*. Para ver la sentencia democritiana como un desarrollo creativo de la fórmula heraclitea, lo fundamental no es, probablemente, sólo el sentido etimológico de *ê̱thos*, sino también, y sobre todo, su conexión, que permanece implícita en ambos casos, con *psukhé̱*. En efecto, Heráclito no habla de "alma" en B119, sino de "carácter". Acaso no pueda darse por descontado que *ê̱thos* refiere necesariamente a *psukhé̱*. ¿Cuál es, en definitiva, la relación entre *ê̱thos* y *psukhé̱* para Heráclito?

Psukhé̱ es una categoría escurridiza, dotada de significados muy diversos en los fragmentos. A pesar de que sólo un fragmento (B36)[78]

[77] C. Ramnoux, *op. cit.*, p. 120: "Un logos appartient en propre à 'son âme'. Mieux que l'immortalité cela fonde la *consistance de l'homme*. Un logos n'est pas 'le rève d'une ombre'".

[78] Excluyendo la frase καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται ("Y de las cosas húmedas son exhaladas las almas..."), en el contexto inmediato de B12, la cual puede interpretarse, siguiendo a Kahn (*op. cit.*, p. 260) como paráfrasis (de Cleantes) de B36.

sitúa a *psukhé̱* en un escenario cosmológico, dentro de un contexto hermenéutico "fisicalista" es un dogma generalizado en la interpretación moderna de Heráclito la identificación de alma y fuego.[79] Sin embargo, tal identidad no es declarada de modo explícito en ningún caso, sino que es una inferencia, probablemente falsa, a partir de la combinación de B36 y B31. Se suele apuntar hacia B36, donde *psukhé̱* ocupa el lugar del fuego en el ciclo de las *tropaí* de B31. Pero el efecto de esta lectura de B36 es transmutar a *psukhé̱* en un poder cósmico, al lado de tierra y agua, más que caracterizar al alma como esencialmente ígnea. De hecho, si en rigor nos atenemos a lo que es explícito en los fragmentos auténticos (como las referencias de B117 y B118 a una *psukhé̱* "húmeda" y una *psukhé̱* "seca"), hay algo de incoherente en la noción de que *psukhé̱* es, en esencia, fuego: ¿cómo podría ser sujeto de tal contraste algo que es esencialmente fuego? (En cambio, el contraste es harto verosímil si se supone que *psukhé̱ no* es fuego, sino algo semejante al aire, lo cual es también coherente con la antigua atribución a Heráclito de una teoría de las *anathumíaseis* o exhalaciones.) En general, esta línea de interpretación produce un modelo "fisicalista" del alma, que es expandido y proyectado en el interior de una cosmología más o menos intrincada.

Lo más esencial de la concepción heraclitea de la naturaleza de *psukhé̱* radica en su inmediata conexión con *lógos*, descrito en B45 y B115 como inmanente, o simplemente perteneciente, a aquélla. Aunque también en estos casos la referencia a *psukhé̱* está envuelta en múltiples ambigüedades, el vínculo *psukhé̱-lógos* constituye justo lo que no es dudoso y podría proporcionar un eje hermenéutico sólido respecto de la conexión de *ê̱thos* con ambos, *psukhé̱* y *lógos*. El segundo punto pertinente es reparar en que el contexto de los fragmentos decisivos no es cosmológico, sino ético y metafísico.

Psukhé̱ está implícita en la analogía dormidos-despiertos del proemio, si bien la conexión con B88 podría reforzar la impresión de que está, en efecto, involucrada en aquélla (y precisamente como sujeto:

[79] *Cf.* C. H.Kahn, *com. ad* B36 (*op. cit.*, pp. 237–240)

¿qué es *psukhé̱* sino “lo mismo”, lo que está despierto o dormido, viviente o muerto, joven y viejo?). La conexión entre *psukhé̱* y *lógos* es quizás más manifiesta, sin llegar a ser explícita, en B107, donde ojos y oídos “para los hombres” son *kakoì mártures*, “malos testigos”, si aquellos tienen *barbároi psukhaí*, “almas bárbaras”. Además de la idea de *lógos* como lenguaje de lo real, en sí misma fundamental, B107 implica la tesis de que *psukhé̱* es sede del lenguaje y sujeto del acto de conocimiento (contenido en la metáfora de los malos *testigos*), la instancia suprema y decisiva que juzga la información de los sentidos mencionados, vista y oído. La dimensión axiológica representa un eje importante en otras referencias a estos dos sentidos: “De cuantas cosas hay, vista, oído, aprehensión, ésas prefiero yo”[80] (B55, donde “yo”-*psukhé̱* es quien valora los datos sensibles) y “Los ojos son testigos más exactos que los oídos”[81] (B101a). En B98,[82] en un contexto difícil de valorar, la acción de oler se atribuye de manera directa a las *psukhaí*. En su función propiamente intelectiva, *psukhé̱* parece algo muy próximo a *nóos* y a *phroneîn*, que aparecen como condiciones del hablar en conformidad con (*homologeîn*) el *lógos*. *Nóos* y *phroneîn* son susceptibles de variar en cuanto a su valor de verdad, y esta variación afecta directamente al *ê̱thos*, que es visto como “humano” o “divino” en función de que carezca o no de *gnó̱mai*, “pensamientos inteligentes”: pensamientos que, en los términos de B107, consigan expresar lo real, articulando el ser (*phúsis*) en un lenguaje racional e inteligible.

La idea a que apunta lo anterior es que *psukhé̱* constituye el sujeto de la experiencia *cognoscitiva* y el de la experiencia *lingüística*. Desde este ángulo, la especificidad de la postura de Heráclito radica en la identificación de ψυχή con la facultad de pensar y hablar, y como aquello que da unidad a la experiencia de cada hombre individual.

[80] B55 (Hipólito, *Refut.*, IX, 9): ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.

[81] B101a (Polibio, XII, 27): ὀφθαλμοὶ... τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.

[82] B98 (Plutarco, *Fac. lun.*, 28, p. 943 DE): αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ᾽ ῞Αιδην.

Como señala lúcidamente M. C. Nussbaum,[83] esto contrasta con la tradicional visión homérica, para la cual no hay nada que unifique las distintas facultades cognitivas; de manera reveladora, las palabras (ἔπεα) son persistentemente vistas como unidades aisladas y dispersas, sin consciencia de su unidad sintáctica en una formulación articulada (λόγος). Heráclito, en cambio, entiende ψυχή como la facultad central que conecta todas las demás, y ha dado a ψυχή y a λόγος "posiciones centrales en su filosofía: ψυχή como la facultad conectiva y cognitiva, λόγος como el objeto primario de conocimiento".[84]

Nussbaum añade, un poco después: "si él [*sc.* Heráclito] es realmente el primero en haber dado a estos términos una importancia central, podríamos ser obligados a preguntarnos si predijo el siglo quinto o lo inventó; pues no hay otras dos palabras que tengan mayor importancia en el pensamiento de generaciones posteriores".[85] Respecto de que Heráclito haya sido efectivamente el primero en hacer tal conexión, puede recordarse la observación de Kahn: Sócrates, al que se atribuye con frecuencia este descubrimiento (exagerando la originalidad de su aportación), pudo haber obtenido de Heráclito ese nuevo y revolucionario concepto de ψυχή como principio cognitivo,

[83] Martha C. Nussbaum, "ΨΥΧΗ in Heraclitus", en *Phronesis,* XVII, núm. 1, pp. 1–5. "There is no recognition here (*sc. Il.*, XX, 252) that the learning of language involves anything more than the ear and the tongue. And the Homeric man has no term at all for any faculty of connected reasoning: even νόος, generally considered a 'rational' faculty, has been shown by Von Fritz ("NOOS and NOEIN in the Homeric Poems", en *Classical Philology,* 38 [1943], pp. 79–93) to stand in Homer, for a non-discursive, a-logical faculty of insight, more nearly similar to the sense of sight than to what we think of as 'reason'" (p. 5).

[84] *Ibid.,* p. 14. La formulación de Nussbaum nos parece paradigmática por su claridad, aún si discrepamos de la tesis central del artículo citado, que es la defensa de la autenticidad de B67a (el cual contiene —en latín— una analogía entre ψυχή y la araña en su tela) , de la que depende y a la que se refiere dicha formulación.

[85] *Idem.*

aunque esta noción ya "estaba probablemente 'en el aire' en el pensamiento y el uso del siglo v".[86]

Aunque en la mayoría de los casos se presenta en contextos negativos, el saber aparece caracterizado por Heráclito también en términos positivos como paradigma del ser y del valor. *Sophroneîn* y *sophíe* aparecen alineados en B112 como expresión de la *areté* suprema, y *tò phroneîn* designa en B113 la acción y la facultad de pensamiento que es común a todos los hombres. La *phrónesis* verdadera (quiero decir, la *común*, opuesta a la que B2 llama *idíe*, "privada") no es una actitud racional que excluya el testimonio de los sentidos: el *lógos* mismo es lenguaje audible, y lo sabio incluye oír al *lógos*. Pero la *phrónesis* es también una forma del *êthos*, la actitud del que sabe escuchar, el que presta oído y atención (*epaíon*, B112, *cf.* B117) y el que, sabiendo oír, también sabe hablar (B19). *Phrónesis-sophroneîn* constituye, en tanto que *areté* racional (intelectual y lingüística), una perfección de *psukhé*. Es ella, en el fondo, el sujeto tácito de las acciones de *légein*, *poieîn* y *epaíein* en B112. *Psukhé* representa el sujeto del conocimiento, el sujeto del lenguaje y el sujeto de la acción moral. Siendo principio de vida, es precisamente lo que es susceptible de muerte (B36). *Psukhé* es el ámbito interno, el ser profundo del hombre mismo (B45, B115), lo que Demócrito interpretó como la morada interior (B119, B78), aquello que, según el Sócrates del *Critón*, puede ser calificado como bueno y malo, sabio e ignorante.[87]

[86] C. H. Kahn, *op. cit.*, p. 127, con n. 112, donde rechaza la validez de la bien conocida atribución a Sócrates (por J. Burnet, en "The socratic doctrine of the soul" —hay trad. española de Gómez Robledo en *Varia socrática*. México, UNAM, 1990, pp. 11–50—, donde *no* se cita ningún fragmento de Heráclito). *Cf.* F. Solmsen, "Plato and the Concept of the Soul (Psyche): Some Historical Perspectives", en *Journal of the History of Ideas*, julio–septiembre, 1983, vol. 44, núm. 3, pp. 355–367, *vid.* esp. n. 33. Este autor rechaza la tesis de Kahn, invocando los fragmentos 40, 104 y 114 como prueba de que *nóos* y *phrén* no son "partes" de *psukhé* para Heráclito. No está claro por qué exactamente deberían serlo para reconocer al efesio una concepción de *psukhé* como sujeto epistémico y moral.

[87] *Cf.* Platón, *Critón*, 47e8–48a1 (sin duda una de las aproximaciones platónicas

La relación de *psukhé* y *êthos* aparece como una estrecha proximidad, dentro de la cual se definen los límites de la *phúsis* del hombre. Ésta es, desde luego, variable en el sentido de susceptible de formas y modos muy diversos, pero que pueden reducirse a dos grandes clases: por una parte, el *theîon êthos*, la práctica del autoconocimiento y el cultivo del *sophroneîn*, la vida racional del hombre despierto y alerta; y, por la otra, el *êthos anthrópeion*, la ignorancia enmascarada, la negligencia del ser, la vida-muerte de los más, los durmientes de almas bárbaras. Estas dos formas del *êthos* se reflejan nítida y directamente en la doble imagen de *êthos* que encontramos en B117 y B118, que cierran la serie de las citas de Estobeo.

B117 es bien conocido:

> Siempre que un hombre se embriaga,
> es conducido por un niño imberbe, tambaleante
> sin saber por dónde camina,
> teniendo húmeda el alma.[88]

Es revelador que la cita provenga de la sección *Perì sophrosúnes*. El planteamiento inicial es un acto de *húbris*, una transgresión del *métron*, que vuelve al *anér* inferior a un *anébos*. La inversión de los valores respectivos asignados al hombre adulto y al niño se justifica en la consideración final: el factor decisivo es la falta de consciencia. Las palabras finales proporcionan una explicación aparentemente fisiológica de una pérdida (temporal) de las funciones más primarias de la consciencia (locomoción voluntaria, sentido de la orientación y el equilibrio) a través de la idea de la humedad, a la vez que corrobora de manera expresa que *psukhé* es la sede del conocimiento. No

más tempranas a *psukhé*): ὅ τί ποτ᾽ ἐστὶ τῶν ἡμετέρων περὶ ὃ ἥ τε ἀδικία καὶ ἡ δικαιοσύνη ἐστίν ("Aquello de nosotros, lo que pueda ser, a lo que se refieren injusticia y justicia").

[88] B117: Estobeo, III, 5, 7 (III, p. 257 H) [π. σωφροσύνης] Ἡρακλείτου ... ἀνὴρ ὁκόταν μεθυσθῇ, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαΐων ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων.

es necesario transponer doctrinas supuestamente cosmológicas para entender lo que Heráclito sugiere aquí. La humedad del alma, en los términos del propio texto, es análoga a la embriaguez, y ésta no es sino un ejemplo de *húbris*, un acto voluntario de desmesura, de exceso, que tiene el efecto paradójico de *disminuir*, *menguar* la capacidad de *psukhé̱* (lo cual es consistente, no sólo con lo que afirma B115: "Del alma es el *lógos* que se aumenta a sí mismo", sino también con la extraña relación entre *thumós* y *psukhé̱* [B85], donde lo que el primero logra consiste a la vez en una pérdida de la segunda).[89] El alma húmeda es una imagen del alma bárbara, de la lamentable condición del hombre dormido. Incluso siguiendo las líneas de B36, lo que denota el tránsito de *psukhé̱* a *húdo̱r*, muerte y génesis a la vez, es la metáfora de la pesantez y la ligereza, que pueden ser entendidos en términos psicofísicos, no sólo físico-ontológicos.

B118 ofrece el aspecto contrario y complementario del alma húmeda: el alma seca. Al margen de los problemas de lectura[90] parece una descripción de la *psukhé̱* del hombre despierto y atento: αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη, "un rayo de luz es el alma seca, la más sabia y la mejor".[91] La interpretación minimalista consiste en la

[89] Puede ser instructivo comparar de nuevo con Teognis, vv. 729–730: Φρόντιδες ἀνθρώπων ἔλαχον πτέρα ποικίλ᾽ ἔχουσαι / μυρόμεναι ψυχῆς εἵνεκα καὶ βιότου: "A los pensamientos de los hombres corresponde tener alas multicolores / que lloran por el alma y la vida". El punto fundamental es aquí la oposición de *psukhé̱* y *bíos*, en términos de lo espiritual y moral frente a lo biológico.

[90] Éste es uno de los raros casos donde hay dos variantes, al parecer igualmente legítimas: la versión que ofrece Estobeo (III, 5, 8 [π. σωφροσύνης] post fr. 117): Ἡρακλείτου αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη ("Un rayo de luz es el alma seca, la más sabia y la mejor", y la reconstrucción de Marcovich (M fr. 68) αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη ("El alma seca es la más sabia y la mejor"). Aquí decidimos retener el texto de Estobeo, sin modificaciones, que nos parece perfectamente coherente.

[91] Si se asume el texto de Estobeo, podría traducirse también: "Un rayo de luz seca es el alma más sabia y mejor". La desventaja de esta traducción es el escaso sentido que parece tener la noción de una "luz seca".

asociación del alma seca (*xeré* o *aúe psukhé*) con el alma más sabia y óptima. La interpretación maximalista, que aquí quisiéramos seguir, más compleja que la otra, comporta dos afirmaciones: además de la virtual definición de la sequedad como *sophía* y *areté* (en que consiste la lectura enmendada), el texto que transmite Estobeo sugiere claramente la identificación del alma sabia y excelente, el alma seca, con "un rayo de luz". La idea es, entonces, que el alma óptima (por contraste, la que es "divina" más que "humana", "sabia" más que "ignorante") es un rayo luminoso. El elemento visual de la imagen apunta hacia un universo muy distinto, pero no necesariamente a un ámbito cosmológico *stricto sensu*. *Augé*, "rayo de luz", recuerda a *Keraunós*, el Rayo o Relámpago (B64), mas no se identifica con él de modo necesario. Una cierta analogía, más opaca, puede sugerirse con *prestér* en B31. Pero también puede recordarse la imagen de un sol que no se pone (y de lo que nada ni nadie se oculta) de B16. La luz que nunca se extingue, el análogo superior de Helios, es *Lógos* como *Pólemos*: aquello que es *xunôi pánton*.

El alma que es la morada del lenguaje de lo real es, pues, para Heráclito, ella misma fuente de luz, luz que proviene, en última instancia, de ese fuego siemprevivo que es el *kósmos*, y que vive también, en cuanto *lógos*, dentro de los confines de *psukhé*. La afirmación humanista de la individualidad (a través de las categorías de *êthos* y *psukhé*) es perfectamente congruente con la afirmación de la racionalidad de lo real, y con su conocimiento riguroso.

Epílogo

La φιλοσοφία (como habría de ser llamada definitivamente desde Platón y Aristóteles) es, en los términos propios de Heráclito, literal φυσιο-λογία, que quiere decir un λόγος de la φύσις. Esta expresión podría entenderse hoy, de manera inmediata, como una relación donde λόγος representa el factor "subjetivo" (es decir, la disposición comunicativa del sujeto humano, su lenguaje y su pensamiento), y la φύσις el aspecto "objetivo" (aquello acerca de lo cual versa el pensamiento y constituye el contenido significativo del lenguaje). Pero la expresión "un λόγος de la φύσις", en Heráclito, no se agota en la noción de un discurso acerca de la naturaleza, exterior a ella misma, sino que apunta también a la idea de un lenguaje-pensamiento propio de la φύσις en sí misma. Λόγος es la metáfora de la manifestación originaria de la φύσις: λόγος es la voz del ser. Dicho de otro modo: la filosofía como φυσιολογία es esencialmente onto-logía, y ésta es la base para llamar filósofo a Heráclito. Porque fue un φυσιόλογος, un pensador del ser, fue un metafísico, y en este sentido un filósofo.

Tiene base histórica, pues, el antiguo reporte que caracteriza el libro de Heráclito como un Περὶ φύσεως. Pero es menester insistir, por una parte, en que φύσις designa el ser o la realidad en su conjunto (en contraste con la noción aristotélica, según la cual ella constituye sólo un γένος particular) y, por otra, que λόγος tiene su propia φύσις. En tanto que λόγος pertenece al ser, también podría describirse la ontología en Heráclito como literal "logología": como un λόγος acerca del λόγος. Así se percibe que el λόγος del ser es también un λόγος acerca del hombre, una antropo-logía: una aproximación literalmente reflexiva a la φύσις *en el hombre*, que revela de inmediato su origen y alcance vitales, existenciales. No sin razón suele

sintetizarse la concepción heraclitiana en la idea de filosofía, porque abarca tanto a la ciencia como a la sabiduría.

Algo semejante podría decirse acerca de la cosmo-logía de Heráclito: el λόγος del κόσμος no es sólo la teoría racional acerca del universo, sino la designación propia de su principio ontológico último, tanto en el orden propiamente universal como en el específicamente antropológico. Λόγος abarca las medidas del encenderse y apagarse del fuego siemprevivo que es el mundo, y penetra hasta lo más profundo de la ψυχή humana. La idea de racionalidad que comporta la noción de λόγος en Heráclito es lo que une al cosmos y el hombre. La unidad dinámica de éstos constituye el trasfondo de lo que pudiera llamarse, un poco anacrónicamente, su teoría del conocimiento y su idea de la verdad. El riesgo de anacronismo radica sobre todo en la tendencia a separar el ser y el conocer, el nombre y la cosa, el objeto y el acto de filosofar. Como la propia realidad cósmica, también las diferentes "ramas" del saber forman una unidad para Heráclito, y la verdad es una propiedad del *objeto*, no menos que del *sujeto* del conocimiento. El interés "cosmológico" de Heráclito coincide con el trazo del cuadro general de la unidad de todas las cosas: hasta donde se puede hablar de su "física", ésta es expresión de los principios de su metafísica.

La interpretación fisicalista de Heráclito ha afectado el tema del ser del hombre, impactando sobre todo en la idea de ψυχή. A pesar de las multiples confusiones y equívocos que han surgido generalmente de la conexión con la teoría del fuego, la indudable asociación de ψυχή y λόγος, y el carácter básico de ésta, indican que Heráclito fue posiblemente el responsable de articular el concepto del alma como sujeto del lenguaje, del conocimiento y de la acción moral. En cuanto filosofía del hombre, la teoría del λόγος aparece como una teoría de la unidad de la vida y la muerte, el sueño y la vigilia, el carácter y el destino.

Dios, los dioses y lo divino tienen un lugar en la concepción de Heráclito, dentro del κόσμος y la vida, el conocimiento y la acción de los hombres. Pero la noción de lo divino es extrañamente opaca y

ambivalente en los fragmentos heracliteos, y su interpretación es incierta hasta el punto de no poderse decir con seguridad si hay en él una actitud religiosa, concesiva al menos de la existencia de lo divino. Si se asume una respuesta positiva a este enigma, la presencia de lo divino parecería volverse en cierto modo coextensiva con la presencia del λόγος, no como objeto religioso de culto o creencia, sino como criterio de saber y de acción. El tema de la religión de Heráclito parece sugerir una racionalización (una naturalización) y una moralización de la noción de θεός y, de modo más conspicuo aún que la opacidad de lo divino, brilla por su ausencia el aspecto práctico, cultual y ritual, de la supuesta "religión" de Heráclito.

Al margen de la solución que se pudiera dar a este espinoso problema, λόγος es en Heráclito un concepto de compleja significación, que constituye una categoría innegablemente filosófica, y el centro alrededor del cual giran los demás grandes temas. En su entraña concurren, en unidad dinámica y dialéctica, los grandes ejes sobre los cuales habría de cimentarse y orientarse el pensamiento filosófico posterior: realidad, conocimiento y lenguaje. Precisamente en cuanto que constituye un paradigma de la metafísica arcaica, la teoría heraclitea del λόγος aparece como una brillante articulación de la idea filosófica del hombre, que es quizás su aportación singular más notable al espíritu del siglo V, y la manifestación palpable de una preocupación ética que antecede decisivamente al nuevo rumbo que la filosofía habría de tomar con Sócrates.

Bibliografía

Adomenas, Mantas, "Heraclitus on Religion", en *Phronesis*. Leiden / Boston, abril, 1999, vol. 44, núm. 2, pp. 87–113.

Adomenas, Mantas, "The Fluctuating Fortunes of Heraclitus in Plato", en A. Laks y C. Louget, eds., *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?* Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, pp. 419–447.

Aristote, *Physique.* Trad. de H. Carteron. París, Belles Lettres, 1969, 1973. 2 vols.

Aristote, *Rhétorique*. Trad. de Médéric Dufour. París, Les Belles Lettres, 1967, t. i.

Aristóteles, *Ética eudemia*. Trad., introd. y notas de Antonio Gómez Robledo. México, unam, 1994. (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum)

Aristóteles, *Ética nicomaquea*. 2a. ed. Vers. y notas de Antonio Gómez Robledo. México, unam, 1983. (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum),

Aristóteles, *Metafísica*. Ed. tril. 2a. ed., rev. por A. García Yebra. Madrid, Gredos, 1982.

Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*. Londres / Nueva York, Routledge, 1979. [Ed. en esp.: *Los presocráticos*. Trad. de Eugenia Martín López. Madrid. Cátedra, 1992.]

Benardete, Seth, "On Heraclitus", en *The Review of Metaphysics*. Washington, Philosophy Education Society, marzo, 2000, vol. liii, núm. 3, pp. 613–633.

Betegh, Gábor, "On the Physical Aspect of Heraclitus' Psychology", en *Phronesis*. Leiden / Boston, febrero, 2007, vol. 52, núm. 1, pp. 3–32.

Betegh, Gábor, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 2004.

Blanchot, Maurice, *The Infinite Conversation.* Trad. y pról. de Susan Hanson. Minneapolis / Londres, Universidad de Minnesota, 1993, cap. i, pp. 85–92.

Bonifaz Nuño, Rubén, *Antología de la lírica griega*. México, unam, 1988.

Brun, Jean, ed., *Héraclite ou le philosophe de l'éternel retour*. Pres., selec. de textos, trad. y bibl. de J. B. París, Seghers, 1969. (Philosophes de tous les temps, 17)

Burkert, Walter, "Eraclito nel Papiro di Derveni: due nuove testimonianze", en *Atti sh*. Roma, 1983, vol. 1, pp. 37–42.

Burkert, Walter, *Greek Religion*. Trad. de John Raffan. Cambridge, Universidad de Harvard, 1985, cap. vii, pp. 305–337.

Burkert, Walter, "Heraclitus and the Moon: The New Fragments in P. Oxy. 3710", en *Illinois Classical Studies*. Urbana, Illinois, 1993, vol. 18, pp. 49–56.

Burnet, John, *Early Greek Philosophy*. 4a. ed. Londres, Adam and Charles Black, 1975, cap. iii, pp. 130–168.

Bywater, Ingram, *Heracliti Ephesii reliquiae.* Recensuit I. Bywater. Oxford, Clarendon Press, 1877.

Capaso, M., F. de Martino y P. Rosati, eds., *Studi di filosofia preplatonica*. Nápoles, Bibliopolis, 1985.

Capelletti, A. J., *La filosofía de Heráclito de Éfeso.* Caracas, Monte Ávila, 1969.

Capelletti, A. J., *Las teorías del sueño en la filosofía antigua*. Caracas, Instituto Universitario Pedagógico de Caracas, 1987.

Capizzi, Antonio, *Eraclito e la sua leggenda. Proposta di una diversa lettura dei frammenti*. Roma, Edizioni dell'Ateneo / Bizzarri, 1979.

Caston, Victor y D. W. Graham, eds., *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Burlington, Ashgate Publishing, 2003, parte 2, "Heraclitus and Parmenides".

Colli, Giorgio, *La sapienza greca. III. Eraclito*. Milán, Adelphi, 1980.

CONCHE, Marcel, *Héraclite. Fragments. Texte établi, traduit, commenté par M. C.* París, PUF, 1986. (Épimethée, essais philosophiques)

CORDERO, Néstor L., "Les deux chemins de Parmenide dans les fragments 6 et 7", en *Phronesis*. Leiden / Boston, enero, 1979, vol. 24, núm. 1, pp. 1–32.

CHERNISS, Harold, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore, Universidad Johns Hopkins, 1935.

CHERNISS, Harold, "The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy", en *Journal of the History of Ideas*. Filadelfia, Universidad de Pensilvania, junio, 1951, vol. 12, núm. 3, pp. 319–345.

CHROUST, Anton-Hermann, "A Prolegomena to the Study of Heraclitus of Ephesus", en *Thomist. A Speculative Quarterly Review*. Washington, 1957, vol. 20, pp. 470–487.

DARKUS, Shirley, " 'Daimon' as a Force Shaping 'Ethos' in Heraclitus", en *Phoenix*. Toronto, Universidad de Toronto, invierno, 1974, vol. 28, núm. 4, pp. 390–407.

DIANO, Carlo y Giuseppe Serra, *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*. Venecia, Arnoldo Mondadori, 1980.

DIELS, Hermann y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 12a. ed., 1a. reimp. Berlín, Weidmann, 1974, vol. I, cap. 22.

DILCHER, Roman, "Im-Fluß-sein (Heraklit, B 12)", en *Frühgriechisches Denken*. Ed. de G. Rechenauer. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, pp. 203–216.

DILCHER, Roman, "On the Wording of Heraclitus, Fragment 126", en *The Classical Quarterly.* Londres, Universidad de Cambridge, 1994, nueva serie, vol. 44, núm. 1, pp. 276–277.

DILCHER, Roman, *Studies in Heraclitus*. Hildesheim, Spudasmata, 1995.

DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers.* Ed. bil. Trad. al ing. de R. D. Hicks. Londres, W. Heinemann, 1972. 2 vols.

DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*. Berkeley / Los Ángeles, Universidad de California, 1963.

DUCHEMIN, Jacqueline, *Pindare. Poète et prophète*. París, Les Belles Lettres, 1955.

Eggers Lan, Conrado, "El tiempo en Heráclito", en *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*. México, unam, 1984, pp. 51–112.

Eggers Lan, Conrado, "Ethical-Religious Meaning of fr. 30 D.-K.", en *Atti del Symposium Heracliteum 1981. I. Studi.* [Ed. de] Livio Rossetti. Chieti, Edizioni dell'Ateneo, 1983, pp. 291–299.

Eggers Lan, Conrado, "Heráclito", en *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1981 (Biblioteca clásica Gredos, 12), vol. i, pp. 311–397.

Eggers Lan, Conrado, "La teoría heraclítea del logos", en *Nova Tellus*. México, unam, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1987, núm. 5, pp. 9–18.

Emlyn-Jones, C. J., "Heraclitus and the Identity of Opposites", en *Phronesis*. Leiden / Boston, enero, 1976, vol. 21, núm. 2, pp. 89–114.

Escohotado, Antonio, *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*. 2a. ed. Barcelona, Anagrama, 1995, cap. iv, pp. 58–88.

Fairweather, Janet, "The Death of Heraclitus", en *Greek, Roman and Byzantine Studies*. Durham, Universidad de Duke, otoño, 1973, vol. 14, núm. 3, pp. 233–239.

Fattal, Michel, "La figure d'Héraclite qui pleure chez Lucien de Samosate (Les sectes à l'encan, 14)", en Marcella Guglielmo y Gian Franco Gianotti, eds., *Filosofia, storia, immaginario mitologico*. Alejandría, Edizioni dell'Orso, 1997 (Culture antiche. Studi e testi, 10), pp. 175–180.

Fattal, Michel, "Le Logos d'Héraclite: un essai de traduction", en *Révue des Études Grecques*. París, Les Belles Lettres, enero–junio, 1986, t. xcix, núm. 470–471, pp. 142–152.

Fattal, Michel, "Héraclite: une intelligence qui se fait parole. Le logos d'Héraclite: un essai de traduction", en *Logos, pensée et verité dans la philosophie grecque*. París, L'Harmattan, 2004, cap. iii, pp. 75–91.

Ferraté, Juan, *Líricos griegos arcaicos*. Barcelona, Seix Barral, 1968.

Finkelberg, Aryeh, "On Cosmogony and Ecpyrosis in Heraclitus", en *The American Journal of Philology*. Baltimore, Universidad Johns Hopkins, verano, 1998, vol. 119, núm. 2, pp. 195–222.

Finkelberg, Aryeh, "On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ", en *Harvard Studies in Classical Philology*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1998, vol. 98, pp. 103–136.

Finkelberg, Aryeh, "On the Unity of Orphic and Milesian Though", en *The Harvard Theological Review*. Cambridge, Universidad de Harvard, octubre, 1986, vol. 79, núm. 4, pp. 321–335.

Fränkel, Hermann, "A Thought Pattern in Heraclitus", en *The American Journal of Philology*. Baltimore, Universidad Johns Hopkins, 1938, vol. 59, núm. 3, pp. 309–337. [Reimp. en Alexander P. D. Mourelatos, ed., *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays.* Nueva York, Anchor Press / Doubleday, 1974, pp. 214–228.]

Fränkel, Hermann, "Heraclitus on God and the Phenomenal World", en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Filadelfia, Universidad de Pensilvania, 1938, vol. 69, pp. 230–244.

Fränkel, Hermann, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums.* Múnich, 1962.

Fränkel, Hermann, *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto.* Trad. del al. de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid, Visor, 1993 (La balsa de Medusa, 63), cap. vii, 4, pp. 348–371.

Frère, Jean, "Le *logos* selon Héraclite", en M. Fattal, ed., *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*. París, L'Harmattan, 2003, pp. 13–35.

Gadamer, Hans-Georg, *Der Anfang der Philosophie*. Stuttgart, Philipp Reclam, 1996. [Vers esp.: *El inicio de la sabiduría*. Trad. de J. J. Mussarra. Barcelona, Paidós, 1999.]

Gaos, José, *Los fragmentos de Heráclito*. México, Alcancía, 1939. [Reprod.: "Los fragmentos de Heráclito", en *Antología filosófica. La filosofía griega.* México, La Casa de España en México, 1940, pp. 79–98, con notas (pp. 224–240).]

García Bacca, Juan David, *Los presocráticos.* 1a. reimp. México, fce, 1979.

García Calvo, Agustín, *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito* [*sic*]. Madrid, Lucina, 1985. (Lecturas presocráticas, ii)

García Quintela, Marco V., *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*. Madrid, Taurus, 1992.

Ghidini Tortorelli, Marisa, "Limite e circolarità in Eraclito: frr. 45 et 103 D.-K.", en M. Capaso, F. de Martino y P. Rosati, eds., *Studi di filosofia preplatonica*. Nápoles, Bibliopolis, 1985, pp. 27–46.

Gigon, Olof, *Der Ursprung der Griechischen Philosophie*. Basilea, Schwabe, 1968. [Vers. esp.: *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides.* Trad. esp. de M. Carrión. Madrid, Gredos, 1980.]

Glasson, T. F., "Heraclitus' Alleged Logos Doctrine", en *Journal of Theological Studies*. Oxford, Universidad de Oxford, octubre, 1952, vol. iii, núm. 2, pp. 231–238.

Gómez-Lobo, Alfonso, *Parménides. Texto griego, traducción y comentario*. Buenos Aires, Charcas, 1985.

González, Juliana, *El ethos, destino del hombre*. México, fce / unam, 1996.

González, Juliana, "Los principios de la ética. Heráclito", en *Ética y libertad*. México, unam, 1989, pp. 39–56.

Graham, Daniel W., "Does Nature Love to Hide? Heraclitus B123 DK", en *Classical Philology*. Chicago, Universidad de Chicago, 2003, núm. 98, pp. 175–179.

Graham, Daniel W., "Heraclitus and Parmenides", en Victor Caston y D. W. Graham, eds., *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Burlington, Ashgate Publishing, 2003, pp. 27–44.

Graham, Daniel W., "Heraclitus' Criticism of Ionian Philosophy", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy.* Oxford, Clarendon Press, 1997, vol. 15, pp. 1–50.

Graham, Daniel W., "Once More unto the Stream", en A. Pierris, ed., *Polarity and Tension of Being. Pythagoras and Heraclitus. Proceedings*

of the Symposium Philosophiae Antiquae Quintum. Patras, Institute for Philosophical Research [de próxima publicación].

GRAMMATICO, Giuseppina, "El cosmos luminoso del Oscuro de Éfeso", en *Limes*. Nuñoa, Chile, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, 1996, núm. 3–4, pp. 65–92.

GRAMMATICO, Giuseppina, "El *homologein* en los fragmentos de Heráclito", en *Noein*. La Plata, Buenos Aires, Fundación Decus, 1999, vol. 4, pp. 31–42.

GRAMMATICO, Giuseppina, "La 'synapsis' silencio-palabra en Heráclito", en Emilio Crespo y María José Barrios Castro, eds., *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos. I. Sesiones de inauguración y clausura. Lingüística griega. Literatura griega*. Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2000, pp. 459–467.

GRANGER, Herbert, "Argumentation and Heraclitus' Book", en D. Sedley, ed., *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford, Universidad de Oxford, verano, 2004, vol. XXVI, pp. 1–17.

GRANGER, Herbert, "Death's Other Kingdom: Heraclitus on the Life of the Foolish and the Wise", en *Classical Philology*. Chicago, Universidad de Chicago, julio, 2000, vol. 95, núm. 3, pp. 260–281.

GRANGER, Herbert, "Heraclitus' Quarrel with Polymathy and Historie", en *Transactions of the American Philological Association*. Baltimore, Universidad Johns Hopkins, otoño, 2004, vol. 134, núm. 2, pp. 235–261.

GRAVES, Robert, *The Greek Myths*. Londres, Penguin Books, 1974. 2 vols.

GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy. I. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1962.

GUTHRIE, W. K. C., "Flux and *Logos* in Heraclitus", en Alexander P. D. Mourelatos, ed., *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays.* New York, Anchor Press / Doubleday, 1974, pp. 197–213.

GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega. I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Trad. de A. Medina. Madrid, Gredos, 2004.

Guthrie, W. K. C., *The Greeks and their Gods*. Boston, Beacon Press, 1955.

Heidegger, Martin, "*Aletheia* (Heraclitus, Fragment B16)", en *Early Greek Thinking. The Dawn of Western Philosophy.* Trad al ing. de David Farrel Krell y Frank A. Capuzzi. San Francisco, Harper and Row, 1984, cap. iv.

Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen, Max Niemeyer, 1987. [Vers. esp.: *Introducción a la metafísica*. Trad. de A. Ackermann. Barcelona, Gedisa, 1999.]

Heidegger, Martin, "Logos. Heraclitus, Fragment B50", en *Early Greek Thinking. The Dawn of Western Philosophy.* Trad. al ing. de David Farrel Krell y Frank A. Capuzzi, San Francisco, Harper and Row, 1984, cap. ii.

Heidegger, Martin y Eugen Fink, *Heráclito*. Trad. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona, Ariel, 1986.

Heródoto, *Historias*. Vers. de Arturo Ramírez Trejo. México, unam, 1976. 3 vols. (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum)

Hesíodo, *Los trabajos y los días*. Introd., vers. rítmica y notas de Paola Vianello de Córdova. México, unam, 1979. (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum)

Hesíodo, *Teogonía*. Estudio gral., introd., versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdova. México, unam, 1986. (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum)

Hipócrates, *De la medicina antigua.* Vers. de Conrado Eggers Lan. México, unam, 1987. (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum)

Hippocrate, *Du régime des maladies aiguës*. Establ. del texto y trad. de Robert Joly. París, Les Belles Lettres, 1972, vol. vi, 2a. parte.

Hölscher, Uvo, "Paradox, Simile, and Gnomic Utterance in Heraclitus", en Alexander P. D. Mourelatos, ed., *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays.* Nueva York, Anchor Press / Doubleday, 1974, pp. 229–238.

Homer, *The Iliad*. Trad. de A. T. Murray. Londres, Loeb Classical Library, 1978. 2 vols.

HOMER, *The Odissey*. Trad. de A. T. Murray. Londres, Loeb Classical Library, 1976. 2 vols.

HOMERO, *Ilíada*. Introd., vers. rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México, UNAM, 1996–1997. 2 vols.

HÜLSZ PICCONE, Enrique, "*Anámnesis* en el *Menón* platónico", en *Apuntes Filosóficos*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 2003, núm. 22, pp. 61–79.

HÜLSZ PICCONE, Enrique, "Dos fragmentos de Heráclito acerca de ψυχή y λόγος", en *Theoría*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1998, núm. 6, pp. 99–110.

HÜLSZ PICCONE, Enrique, "Flujo y *lógos*. La imagen de Heráclito en el *Cratilo* y el *Teeto* de Platón", en E. Hülsz Piccone, ed., *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2010, pp. 361–390.

HÜLSZ PICCONE, Enrique, "*Gorgias* 507e3–508a8: ¿'Pitágoras' o Heráclito?" Ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional de Estudios Clásicos. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 7 de septiembre, 2005.

HÜLSZ PICCONE, Enrique, "Heraclitus on *logos*. Language, Rationality and the Real", en Apostolos L. Pierris, *Proceedings of the Symposium Philosophiae Antiquae Quintum*. Patras, Institute for Philosophical Research, 2005.

HÜLSZ PICCONE, Enrique, "La imagen de Heráclito en el *Cratilo* y el *Teeteto* de Platón", en J. Martínez Contreras, ed., *El saber filosófico*. México, Siglo XXI / Asociación Filosófica de México, 2006.

HÜLSZ PICCONE, Enrique, "La unidad de la filosofía de Heráclito", en *Tópicos*. México, Universidad Panamericana, 2005, núm. 28, pp. 13–49.

HÜLSZ PICCONE, Enrique, "Sócrates y el oráculo de Delfos", en *Theoría*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2003, núm. 13–14, pp. 71–89.

HÜLSZ PICCONE, Enrique, "Una lectura diferente del fragmento 6 de Heráclito", en M. A. González, G. Rivara y P. Rivero, eds., *Entre hermenéuticas*. México, UNAM, 2004, pp. 13–33.

Hülsz Piccone, Enrique, ed., *Fragmentos de Heráclito. Versión al español de José Gaos.* México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1989. (Cuadernos de apoyo a la docencia)

Hussey, Edward, "Heraclitus", en A. A. Long, ed., *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1999, pp. 88–112.

Hussey, Edward, "Heraclitus", en Jacques Brunschwig, Geoffrey E. R. Lloyd y Pierre Pellegrin, eds., *Greek Thought. A Guide to Classical Knowledge*. Trad. de Catherine Porter, dir., *et al*. Cambridge / Londres, Universidad de Harvard, 2000, pp. 631–641.

Irwin, Terence, "Plato's Heracliteanism", en *Philosophical Quarterly*. Saint Andrews, Universidad de Saint Andrews / Whiley-Blackwell, enero, 1977, vol. 27, núm. 106, pp. 1–13.

Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos*. Trad. de J. Gaos. México, FCE, 1980.

Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega.* Trad. de Wenceslao Roces y Joaquín Xirau.México, FCE, 1974.

Jones, Howard, "Heraclitus, Fragment 31", en *Phronesis*. Leiden / Boston, enero, 1972, vol. 17, núm. 2, pp. 193–197.

Kahn, Charles. H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Indianapolis / Cambridge, Hackett, 1994.

Kahn, Charles H., "Plato and Heraclitus", en J. Cleary, ed., *Proceedings of the Boston Area Colloquium on Ancient Philosophy*. Leiden / Boston, Brill, 1985, vol. I, cap. 8, pp. 241–258.

Kahn, Charles H., *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary.* Cambridge, Universidad de Cambridge, 1983.

Kirk, G. S., "Ecpyrosis in Heraclitus: Some Comments", en *Phronesis*. Leiden / Boston, enero, 1959, vol. 4, núm. 2, pp. 73–76.

Kirk, G. S., *Heraclitus. The Cosmic Fragments. Edited with an Introduction and commentary by G. S. K.* Cambridge, Universidad de Cambridge, 1978.

Kirk, G. S., "Natural Change in Heraclitus", en Alexander P. D. Mourelatos, ed., *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays.* Nueva York, Anchor Press / Doubleday, 1974, pp. 189–196.

Kirk, G. S., "The Michigan Alcidamas-Papyrus; Heraclitus Fr. 56d; The Riddle of the Lice", en *The Classical Quarterly*. Londres, Universidad de Cambridge, julio–octubre, 1950, vol. 44, núm. 3/4, pp. 149–167.

Kirk, G. S., *The Nature of Greek Myths*, Pelican Books, 1977.

Kirk, G. S., J. E. Raven y M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*. 2a. ed. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1986.

Kranz, Walther, *La filosofía griega*. Trad. de A. J. Castaño. México, UTEHA, 1962, vol. I, cap. II, 4.

Lebedev, Andrej, "*Psychēs peirata* (Il termine *psychē* nei fammenti cosmologici di Eraclito 66–67 M)", en M. Capaso, F. de Martino y P. Rosati, eds., *Studi di filosofia preplatonica*. Nápoles, Bibliopolis, 1985, pp. 17–26.

Lesher, J. H., "Heraclitus' Epistemological Vocabulary", en *Hermes*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1983, vol. 111, núm. 2, pp. 155–170.

Liddell, Henry George y Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*. Rev. y aum. por Henry Stuart Jones y Roderick McKenzie. 9a. ed., con un supl. rev. Oxford, Clarendon Press / Universidad de Oxford, 1996.

Long, Anthony A., "Heraclitus and Stoicism", en *Stoic Studies*. Berkeley / Londres, Universidad de California, 1996, pp. 35–57.

Long, Anthony A., "Heraclitus on Measure and the Explicit Emergence of Rationality", en A. Pierris, ed., *Proceedings of the Symposium Philosophiae Antiquae Quintum*. Patras, Institute for Philosophical Research, 2005.

MacKenzie, Mary Margaret, "The Moving Posset Stands Still: Heraclitus Fr. 125", en *The American Journal of Philology*. Baltimore, Universidad Johns Hopkins, invierno, 1986, vol. 107, núm. 4, pp. 542–551.

Maddalena, Antonio, *Ionici. Testimonianze e frammenti*. Florencia, La Nuova Italia, 1970.

Mansfeld, Jaap, "*Cratylus* 402a–c: Plato or Hippias?", en L. Rossetti, ed., *Atti del Symposium Heracliteum 1981*. Roma, Edizioni Dell'Ateneo, 1983, vol. i, pp. 43–55.

Mansfeld, Jaap, "Heraclitus fr. B63 D.-K.", en *Elenchos. Rivista di Studi sul Pensiero Antico*. Nápoles, Bibliopolis, 1983, vol. 4, fasc. 1, pp. 197–205.

Mansfeld, Jaap, "Heraclitus fr. B85 DK", en *Mnemosyne*. Leiden / Boston, Brill, 1992, serie 4, vol. 45, fasc.1, pp. 9–18.

Mansfeld, Jaap, "Heraclitus on the Psychology and Physiology of Sleep and on Rivers", en *Mnemosyne*. Leiden / Boston, Brill, 1967, serie 4, vol. 20, fasc. 1, pp. 1–29.

Mansfeld, Jaap, "On two Fragments of Heraclitus in Clement of Alexandria", en *Mnemosyne*. Leiden / Boston, Brill, 1984, serie 4, vol. 37, fasc. 3/4, pp. 447–451.

Marcovich, Miroslav, *Eraclito. Frammenti. Introduzione, traduzione e commento a cura de M. M.* Trad. de Piero Innocenti. Florencia, La Nuova Italia, 1978. (Biblioteca di studi superiori, lxiv)

Marcovich, Miroslav, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary. Editio maior.* Mérida, Venezuela, The Los Andes University Press, 1967.

Marcovich, Miroslav, *Heraclitus. Texto griego y versión castellana. Editio minor.* Mérida, Venezuela, Talleres Gráficos Universitarios, 1968.

Marcovich, Miroslav, "On Heraclitus", en *Phronesis*. Leiden / Boston, enero, 1966, vol. 11, núm. 1, pp. 19–30.

Marcovich, Miroslav, "Pseudo-Elias on Heraclitus", en *The American Journal of Philology*. Baltimore, Universidad Johns Hopkins, primavera, 1975, vol. 96, núm. 1, pp. 31–34.

Martino, Francesco de, Livio Rossetti y Pierpaolo Rosati, *Eraclito. Bibliografia 1970–1984 e complementi 1621–1969*. Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane / Universidad de los Estudios de Perugia, 1986.

McKirahan, Richard D., *Philosophy Before Socrates. An Introduction with Texts and Commentary*. Indianapolis / Cambridge, Hackett, 1994.

McDiarmid, John B., "Note on Heraclitus, Fragment 124", en *The American Journal of Philology*, Baltimore, Universidad Johns Hopkins, 1941, vol. 62, núm. 4, pp. 492–494.

Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. 4a. ed. México, Siglo xxi, 1976.

Mondolfo, Rodolfo y Leonardo Tarán, *Eraclito. Testimonianze e imitazioni. Introduzione, traduzione e commento a cura di R. M e L. T.* Florencia, La Nuova Italia, 1972. (Biblioteca di studi superiori, lix)

Morrison, J. S., "The Origins of Plato's Philosopher-Statesman", en *The Classical Quarterly*. Londres, Universidad de Cambridge, 1958, vol. 8, pp. 198–218.

Motto, Anna Lydia y John R. Clark, "Heraclitus and the Ambivalence of Greek Tragic Idealism", en *The Classical Bulletin*. Cincinnati, Bolchazy-Carducci, 1988, vol. 64, núm. 1, pp. 3–5.

Mouraviev, Serge, "*Epimetrum* On the Importance of Looking into Old Editions", en Livio Rossetti, ed., *Atti del Symposium Heracliteum 1981. II. La 'fortuna' di Eraclito nel pensiero moderno*. Chieti, Edizioni dell'Ateneo, 1984.

Mouraviev, Serge N., *Heraclitea. II.A.1. D'Épicharme à Philon d'Alexandrie* y *II.A.2. De Sénèque à Diogène Laërce*, en *Heraclitea Supplementum Electronicum* nr. 1 [cd-rom]. Sankt Augustin, Academia, 2001.

Mouraviev, Serge N., *Heraclitea. II.A.3. De Plotin à Étienne d'Alexandrie*. Sankt Augustin, Academia, 2002.

Mouraviev, Serge N., *Heraclitea. II.A.4. De Maxime le Confesseur à Pétrarque*. Sankt Augustin, Academia, 2003.

Mouraviev, Serge N., *Heraclitea. III. Les fragments du livre d'Héraclite. 3. Les textes pertinents. B/i. Textes, traductions. Apparats i–iii.* Sankt Augustin, Academia, 2006.

MOURAVIEV, Serge N., *Heraclitea. III. Les fragments du livre d'Héraclite. 3. Les textes pertinents. B/ii. Langue et poétique. Apparats IV–V avec schémas*. Sankt Augustin, Academia, 2006.

MOURAVIEV, Serge N., *Heraclitea. III. Les fragments du livre d'Héraclite. 3. Les textes pertinents. B/iii. Notes critiques*. Sankt Augustin, Academia, 2006.

MOURAVIEV, Serge N., *Heraclitea. III.1. La vie, la mort et le livre d'Héraclite*. Sankt Augustin, Academia, 2003.

MOURAVIEV, Serge N., *Heraclitea. III.3.A. Le langage de l'Obscur. Introduction à la poétique des fragments*. Sankt Augustin, Academia, 2002.

MOURAVIEV, Serge, "Heraclitus *ap.* Clem. *Strom.* I, 70.3: A Neglected Fragment?", en Livio Rossetti, ed., *Atti del Symposium Heracliteum 1981. I. Studi*. Chieti, Edizioni dell'Ateneo, 1983, pp. 17–35.

MOURAVIEV, Serge, "Heraclitus B31b DK (53b Mch): An improved reading?", en *Phronesis*. Leiden / Boston, enero, 1977, vol. 22, núm. 1, pp. 1–9.

MOURAVIEV, Serge, "La *Vie d'Héraclite* de Diogène Laërce", en *Phronesis.* Leiden / Boston, enero, 1987, vol. 32, núm. 1–3, pp. 1–33.

MOURAVIEV, Serge, "Marginalia Heraclitea", en *Revue des Études Grecques*. París, Universidad de París IV-La Sorbona, enero–junio, 1985, t. XCVIII, núm. 465–466, pp. 129–132.

MOURAVIEV, Serge, "P. Oxi. LIII 3710: Les nouveaux fragments d'Héraclite", en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Colonia, Universidad de Colonia, 1988, t. 71, pp. 32–34.

MOURAVIEV, Serge, "Plutarque, *De Iside et Osiride* 370d (= Héraclite, Fr. B94 Diels-Kranz)", en *Revue des Études Grecques*, París, Universidad de París IV-La Sorbona, enero–junio, 1977, t. XC, núm. 428–429, pp. 81–92.

MOURAVIEV, Serge, "The Moving Posset Once Again: Heraclitus Fr. B125 in Context", en *The Classical Quarterly*, Londres, Universidad de Cambridge, 1996, nueva serie, vol. 46, núm. 1, pp. 34–43.

MOURELATOS, Alexander P. D., "Heraclitus, FR. 114", en *The American Journal of Philology*. Baltimore, Universidad Johns Hopkins, julio, 1965, vol. 86, núm. 3, pp. 258–266.

MOURELATOS, Alexander P. D., ed., *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*. Nueva York, Anchor Press / Doubleday, 1974.

NEHAMAS, Alexander, "Parmenidean Being / Heraclitean Fire", en V. Caston y D. W. Graham, eds., *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Burlington, Ashgate Publishing, 2003, pp. 45–64.

NICOL, Eduardo, *El porvenir de la filosofía*. México, FCE, 1974.

NICOL, Eduardo, *La idea del hombre*. Nueva versión. México, FCE, 1977, cap. VII.

NICOL, Eduardo, *La idea del hombre*. [Primera versión] México, Stylo, 1946.

NICOL, Eduardo, *La primera teoría de la praxis*. México, UNAM, 1978.

NICOL, Eduardo, *Los principios de la ciencia*. México, FCE, 1984, 2a. parte, caps. VI–VIII.

NIETZSCHE, Federico, *Estudios sobre Grecia*. Madrid, Aguilar, 1968. [Incluye "El origen de la tragedia en el espíritu de la música" (trad. de E. Ovejero) y "La filosofía en la época trágica de los griegos" (trad. de F. González).]

NUSSBAUM, Martha, "ΨΥΧΗ in Heraclitus", en *Phronesis*. Leiden / Boston, enero, 1972, vol. 17, núm. 1, pp. 1–16; núm. 2, pp. 153–170.

OSBORNE, Catherine, *Presocratic Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford, Universidad de Oxford, 2004.

PATRICK, G. T. W., "A Further Study of Heraclitus", en *American Journal of Psychology*, Illinois, Universidad de Illinois, agosto, 1888, vol. 1, núm. 4, pp. 557–690.

PINDARE, *Pythiques*. Trad. de Aimé Puech. París, Les Belles Lettres, 1922.

PLATONIS, *Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*. Oxford, Clarendon Press, 1946–1950. 5 vols.

Pritzl, Kurt, "On the Way to Wisdom in Heraclitus", en *Phoenix*. Winnipeg, Universidad de Winnipeg, invierno, 1985, vol. 39, núm. 4, pp. 303–316.

Ramnoux, Clémence, "Los presocráticos", en *Historia de la filosofía griega*. Trad. de S. Juliá y M. Bilbatúa. México, Siglo xxi, 1972, vol. 2, cap. ii.

Ramnoux, Clémence, *Héraclite, ou l'homme entre les choses et les mots.* 2a. ed. París, Les Belles Lettres, 1968.

Rankin, David, "Heraclitus: Fragment B1 D.-K. Revisited", en *Hermes*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1995, vol. 123, núm. 3, pp. 369–373.

Reeve, C. D. C., "*Ekpurösis* and the Priority of Fire in Heraclitus: A Discussion Note", en *Phronesis*. Leiden / Boston, enero, 1982, vol. 27, núm. 3, pp. 299–305.

Robinson, Thomas More, "Esiste una dottrina del *logos* in Eraclito?", en Livio Rossetti, ed., *Atti del Symposium Heracliteum 1981. I. Studi*. Chieti, Edizioni dell' Ateneo, 1983, pp. 65–72.

Robinson, Thomas More, "Heraclitus and Plato on the Language of the Real", en *The Monist*. Buffalo, Universidad de Buffalo, octubre, 1991, vol. 74, núm. 4, pp. 481–490.

Robinson, Thomas More, *Heraclitus. Fragments. A Text and Translation with a Commentary by T. M. R.* Toronto, Universidad de Toronto, 1987.

Rodríguez Adrados, Francisco, *Líricos griegos. Elegiacos y yambógrafos arcaicos (siglos vii–v a. C.)*. Texto y trad. de F. R. A. Barcelona, Alma Mater, 1956 y 1959. 2 vols.

Rohde, Erwin, *Psiqué. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*. Trad. de S. Fernández Ramírez y J. M. Pomares. Barcelona, Labor, 1973. 2 vols.

Rosati, Pierpaolo, "Eraclito, in 'cammino'. Intorno al fr. 60 D.-K.", en M. Capaso, F. de Martino y P. Rosati, eds., *Studi di filosofia preplatonica*. Nápoles, Bibliopolis, 1985, pp. 47–62.

Rose, H. J., *A Handbook of Greek Mythology*. Nueva York, Dutton, 1959.

Rossetti, Livio, "About the Disunity of Heraclitus' Thought", en K. J. Boudouris, ed., *Ionian Philosophy*. Atenas, International Association for Greek Philosophy, 1989, pp. 353–362.

Rossetti, Livio, "Quale *skoteinotes*? Sul rapporto che Eraclito instaura con il suo uditorio potenziale", en *Philologica. Rassegna di Analisi Linguistica ed Ironia Culturale*. Parma, Universidad de Parma, junio, 1992, año I, núm. 1, pp. 3–28.

Sedley, David, *Plato's Cratylus*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 2003.

Sharples, R. W., "On Fire in Heraclitus and in Zeno of Citium", en *The Classical Quarterly*. Londres, Universidad de Cambridge, 1984, nueva serie, vol. 34, núm 1, pp. 231–233.

Shiner, Roger A., "Wittgenstein and Heraclitus: Two River-Images", en *Philosophy*. Cambridge, Universidad de Cambridge, abril, 1974, vol. 49, núm. 188, pp. 191–197.

Shipton, K. M. W., "Heraclitus fr. 10: A Musical Interpretation", en *Phronesis*. Leiden / Boston, enero, 1985, vol. 30, núm. 2, pp. 111–130.

Sider, David, "Heraclitus in the Derveni Papyrus", en André Laks and Glenn W. Most, eds., *Studies on the Derveni Papyrus,* Oxford, Clarendon Press, 1977, cap. 7, pp. 129–148.

Sider, David, "Heraclitus on Old and New Months: P. Oxy. 3710", en *Illinois Classical Studies*. Urbana, Illinois, 1994, vol. 19, pp. 11–18.

Snell, Bruno, "Die Sprache Heraklits" y "Heraklits Fragment 10", en *Gesammelte Schriften*. Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1966, pp. 129–151, 152–156.

Teofrasto, *Algunas cuestiones de metafísica*. Ed. bil. Introd., trad. y notas de Miguel Candel. Barcelona, Anthropos, 1991.

Teofrasto, *Sobre las sensaciones*. Ed. bil. Ed., introd., trad. y notas de José Solana Dueso. Barcelona, Anthropos, 1989.

Théognis, *Poèmes élégiaques*. Texto establecido, trad. y coment. por Jean Carrière. París, Les Belles Lettres, 1975.

Tigner, Steven S., "Plato's Philosophical Uses of the Dream Metaphor", en *The American Journal of Philology*, Baltimore, Universidad Johns Hopkins, abril, 1970, vol. 91, núm. 2, pp. 204–212.

Tugwell, Simon, " Heraclitus: Fragment 98 (DK)", en *The Classical Quarterly*. Londres, Universidad de Cambridge, mayo, 1971, nueva serie, vol. 21, núm. 1, pp. 32–32.

Verdenius, W. J., "A Psychological Statement of Heraclitus", en *Mnemosyne*. Leiden / Boston, Brill, 1943, serie 3, vol. 11, pp. 115–121.

Verdenius, W. J., "Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides [i]", en *Phronesis*. Leiden / Boston, Brill, enero, 1966, vol. 11, núm. 2, pp. 81–98.

Verdenius, W. J., "Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides [ii]", en *Phronesis*. Leiden / Boston, Brill, enero, 1967, vol. 12, núm. 1–2, pp. 99–117.

Verdenius, W. J., "Heraclitus B82–83 and 15", en *Mnemosyne*. Leiden / Boston, Brill, 1959, serie 4, vol. 12, núm. 4.

Vlastos, Gregory, "On Heraclitus", en Daniel W. Graham, ed., *Studies in Greek Philosophy. I. The Presocratics.* Princeton, Universidad de Princeton, 1996, pp. 127–150.

West, M. L., "A Pseudo-Fragment of Heraclitus", en *The Classical Review*. Londres, Universidad de Cambridge, diciembre, 1968, nueva serie, vol. 18, núm. 3, pp. 257–258.

West, M. L., *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford, Clarendon Press, 1971.

Índice

Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir el 30 de mayo de 2011 en los talleres de Imagen es Creación Impresa, Oriente 241-A, colonia Agrícola Oriental, D. F. Se tiraron 300 ejemplares en papel cultural de 75 gramos en impresión digital. Se utilizaron en la composición, elaborada por Elizabeth Díaz Salaberría, tipos Arno Pro de 11:14, 10:14 y 9:12.5 puntos. El diseño fue realizado por Mauricio López Valdés.

